



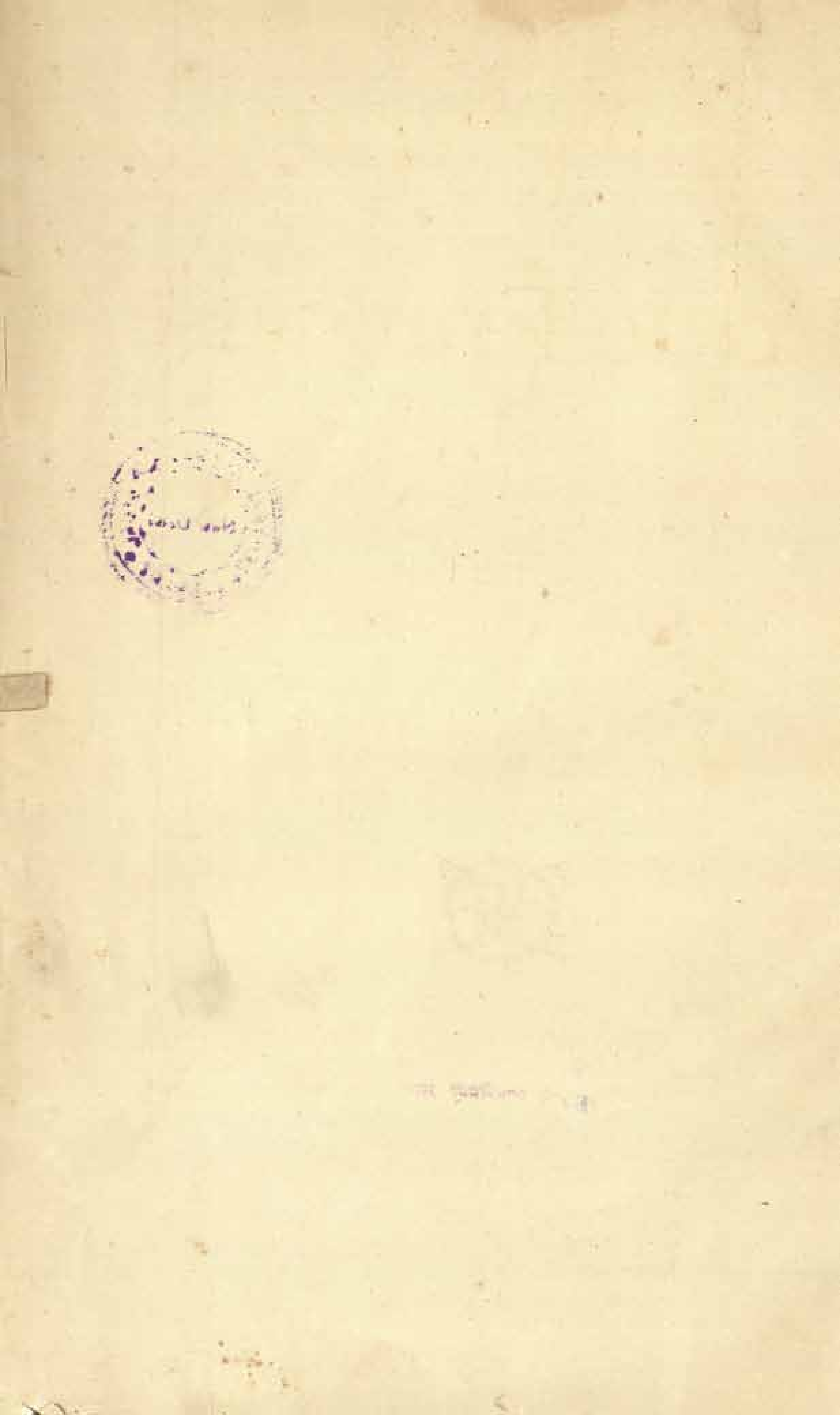
BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT





BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT



TOME XVII. — 1917





HANOI

IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1917

ANCIENS TOMBEAUX AU TONKIN

Par H. PARMENTIER,

Architecte diplômé par le Gouvernement,
Chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Il existe au Tonkin de nombreux tumulus qui passent en général, dans es traditions du pays, pour contenir des trésors. Le hasard de fouilles accidentelles et quelques fouilles méthodiques ont révélé qu'ils recouvrent souvent des caveaux voûtés, dont la caractéristique est d'être construits en briques sèches, décorées sur la tranche de décors géométriques. Les objets, notamment les dépôts de sapèques, trouvés dans ces salles souterraines, semblent indiquer qu'elles sont dues aux Chinois, premiers maîtres du pays, et qu'elles ne sont pas postérieures aux Six Dynasties (IIIe-VIe siècle après J.-C.). En Chine, les tombeaux antérieurs à l'époque des Song n'ayant subi aucune fouille méthodique, les découvertes faites au Tonkin sont d'un grand intérêt et peuvent apporter quelque lumière dans cette question encore assez obscure. Nous allons donc exposer ici en détail les renseignements recueillis à ce sujet.

Notons tout d'abord que ces sépultures paraissent avoir été en très grand nombre, car on rencontre fréquemment des briques de même caractère isolées; et s'il est possible qu'une part en ait été employée dans des constructions ordinaires, celles-ci ont dû être assez rares, puisque nulle part on n'en trouve de trace. Et cependant, comme à Sept-Pagodes où des tombeaux viennent d'être dégagés, les anciens remparts contiennent dans leur maçonnerie une quantité de briques de cette nature.

Découvertes antérieures à 1913.

La première découverte de ce genre, signalée à l'Ecole, date de 1896. A cette époque, d'après M. Dumoutier (*BEFEO.*, I, p. 166), « le missionnaire français de Cổ-nhuế (vulgo Kẻ-noi), gros village à proximité du Pont de papier, près de Hanoi, découvrit dans un tumulus dépendant de son presbytère des cellules ou des galeries voûtées construites avec des briques à tranche ornée ». M. Dumoutier arriva trop tard pour examiner ces restes intéressants et ne put qu'en étudier les matériaux. « Ces briques sur lesquelles je relevai, dit-il, dix

dessins différents (1)... mesuraient o m. 40 de longueur sur o m. 25 de largeur ; les dessins étaient pour la plupart recouverts d'un émail grossier » (2).

Plus tard, je ne sais exactement à quelle date, le garde principal Brossard découvrit, en construisant le poste de milice de Tháp-miêu à mi-chemin de Viétri, des vestiges de tombeaux ornés également de briques décorées et qui contenaient des pièces de bronze (3).

Une trouvaille du même genre fut faite à Đâm-xuyên, province de Vĩnh-yên au mois de juin 1898. « En écrêtant un mamelon pour y construire une habitation, des ouvriers . . . mirent à découvert . . . deux caveaux en maçonnerie formés de grandes briques dont la tranche tournée vers l'intérieur était ornée de dessins en losanges. Ces briques avaient o m. 31 de long, o m. 18 de large et o m. 055 d'épaisseur. La voûte de chacun de ces caveaux était à 3 m. 40 au-dessous du niveau du sol ; tous deux orientés E.-O présentaient les dimensions ci-après : profondeur, 2 m. 50; longueur, 2 m. ; largeur, 1 m. 50. Leur pavage était effectué au moyen de carreaux semblables à ceux que les villages emploient pour recouvrir le sol des pagodes. Une entrée avait été ménagée à l'extrémité O. Ces caveaux ont dû être creusés en galeries et non en puits. Avant d'y pénétrer, les indigènes remarquèrent à l'intérieur et près de l'entrée, une espèce de petit autel en maçonnerie, abrité par un rideau léger et transparent, qui tomba en poussière au contact de l'air. Sur l'un de ces autels était placé un vase en terre, d'un blanc jaunâtre, qui put heureusement quoique un peu brisé, être conservé (4). . . . . Le mamelon où cette trouvaille a été faite ne portait alors sur son sommet aucune trace d'habitation. L'on n'y remarquait ni stèle, ni piliers, ni tumulus » (5). Ces caveaux contenaient, mêlés aux

---

(1) Cf. *BEFEO*., I, fig. 28, p. 166. Nous ne redonnerons pas ici ces dessins, car ils se trouvent tous, en combinaisons parfois plus simples, dans les caveaux que nous avons pu examiner, notamment dans le tombeau principal de Quảng-yên. Quelque précieux d'ailleurs que soit le document si heureusement conservé par M. Dumoutier, il y a lieu de ne s'en servir qu'avec une certaine prudence, car ces dessins donnent aux briques une proportion inusitée.

(2) Le jeu de couleurs que mentionne M. Dumoutier paraît résulter seulement de l'action du temps sur l'argile cuite, car des centaines et des centaines de briques de cette nature qui nous sont passées par les mains ou de celles que nous avons trouvées en place, aucune ne sortait des tons naturels, rouge ou noir, ou du vert sombre d'une brique ordinaire couverte d'un émail vitreux. Celles qui forment parement de murs ou de voûtes étaient toutes disposées au hasard, n'offrant jamais une composition voulue, et l'on voit mal, dans une construction supposée semblable, quel intérêt il y aurait eu à insister encore par des couleurs différentes sur l'irrégularité du décor. Aussi, jusqu'à la découverte de briques ou de tombeaux venant confirmer ces premières observations, n'en tiendrons-nous pas compte à ce point de vue spécial. De toute façon d'ailleurs, le fait n'aurait que la valeur d'une rare exception.

(3) Renseignement qui me fut donné par le colonel Grossin en 1903.

(4) C'est la pièce du Musée **D 10**, 1. Elle est d'une forme analogue à **D 10**, 62 (pl. v).

(5) Grossin, dans *BEFEO*, I, p. 162.

terres qui s'y étaient infiltrées, « des vases de cuivre entièrement brisés et tombant en poussière à la moindre pression, des marmites en terre, des bagues en argent, un bracelet de même métal, une grosse perle triangulaire en agathe-onyx ainsi qu'un morceau de bronze finement moulé et d'une patine superbe » ([1]). La plupart de ces trouvailles furent dispersées par les Annamites, et seuls le vase de terre **D 10**, 1, le miroir **D 163**, 46 et la brique dont nous allons parler **D 111**, 30 ([2]) purent être déposés au Musée de l'Ecole par les soins du colonel Grossin.

La brique **D 111**, 30, sculptée d'une face humaine et mesurant 0 m. 37 × 0 m. 32 × 0 m. 07, « n'a pas été trouvée dans les revêtements des caveaux ci-dessus désignés, mais en dehors du poste, en nivelant le terrain sur la première plate-forme. Ces briques étaient placées en ligne à la suite les unes des autres et serrées comme si on avait voulu représenter un homme couché. Cet emplacement n'avait aucune ressemblance avec les autres tombeaux ; il n'y avait pas de maçonnerie. »

Deux autres briques, qui proviennent du tombeau même, sont entrées au Musée sous les cotes **D 111**, 31 et 32. La première, dont il ne reste qu'une moitié, mesurait *x* × 0 m. 18 × 0 m. 06 et était décorée dans le type K, fig. 5 (Cf. *BEFEO.*, I, fig. 27, p. 165) ; la seconde n'avait que 0 m. 052 d'épaisseur et avait le décor L, m, fig. 5.

Ces trouvailles, quelque intéressantes qu'elles fussent, ne fournissaient cependant aucune donnée définitive et la question demeura en suspens jusqu'au jour où une découverte importante mit l'Ecole en mesure de l'aborder sérieusement.

Tombeau principal de Quảng-yên.

Au début de l'année 1913 ([3]), des terrassiers qui prenaient du sable dans une petite butte voisine de l'hôpital de Quảng-yên, mirent au jour une excavation aux parois régulièrement garnies de briques ornées. Sur l'avis du Résident, M. Petitet, l'extraction du sable fut arrêtée en ce point et, par suite de diverses circonstances, les choses restèrent en l'état jusqu'au 27 février 1916, époque où l'Ecole, informée enfin de l'existence de cette bizarre excavation, jugea nécessaire de la reconnaître. Les travaux durèrent près d'une semaine ;

---

(1) **D 163**, 46, fragment de miroir (pl. I) de 0 m. 15 de diamètre, décoré de dragons portant une inscription en caractères archaïques qui se lit en caractères modernes : 祿門闊天文宜孫子 . . . . : « La porte du bonheur est vaste comme le ciel ; les fils et les petits-fils seront versés dans les lettres » ; ensuite commençait peut-être une date, par malheur perdue.

(2) Cf. *BEFEO.*, I, fig. 25, 26 et 27, pp. 162 et 165.

(3) Lettre du docteur Le Ray, médecin-chef de l'hôpital au Directeur du Service de Santé, en date du 7 janvier 1913.

ils permirent de dégager une crypte assez importante et un grand nombre de poteries aux formes curieuses : une bonne part put en être sauvée et entra au Musée sous les cotes **D 10**, 9 à 43.

L'édifice, dont les parements extérieurs sont négligés, semble être le caveau intérieur d'un tumulus artificiel de sable, d'une trentaine de mètres de diamètre au moins. Le caveau paraît cependant avoir été en partie creusé dans le terrain en pente légère, sans doute à 1 m. ou 1 m. 20 de profondeur. L'édifice (fig. 1) est orienté exactement S.-N. (1) et débute par un vestibule dont la porte extérieure fut murée par le dehors après l'utilisation des caveaux. Cette entrée donne accès dans une salle carrée de plus de 3 mètres de côté ; sur celle-ci s'ouvre à son tour une pièce étroite et longue que termine une niche profonde, relevée au-dessus du sol. Deux caveaux exigus s'ouvrent l'un à l'O., l'autre à l'E., le premier dans la salle longue et le second dans la salle carrée. Toutes les salles sont voûtées, celle du centre en arc de cloître (fig. 2 et 3), les autres en berceau, longitudinal pour les plus importantes, transversal pour les deux petits caveaux (fig. 3 et 4). Chaque pièce est exhaussée d'une marche sur la voisine autour de la salle centrale, qui a le sol le plus

Fig. 1. — Tombeau de Quảng-yên.
Plan Echelle : 0m 01 par mètre.

(1) Orientation magnétique, comme toutes celles qui suivront.

bas ; une grande marche précède le caveau principal et est de plain pied avec lui ; elle vient presqu'au milieu de la salle carrée, dont le centre est occupé

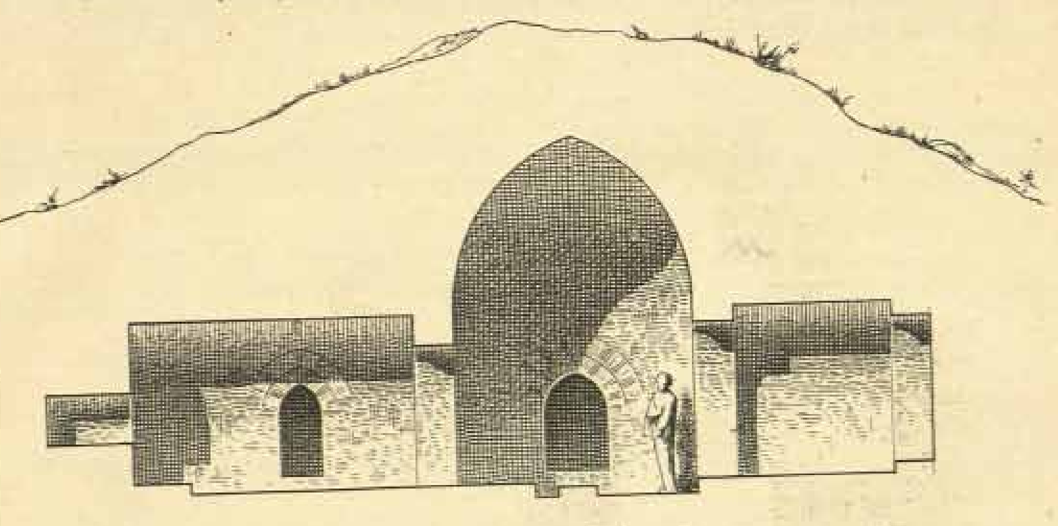


Fig. 2. — TOMBEAU DE QUẢNG-YÊN.

Coupe longitudinale. Echelle : o m.01 par mètre.
(Pour éviter une coupe supplémentaire, l'ouverture de la chambre du N.-O. a été figurée au côté opposé.)

par un petit stylobate : il est formé de deux briques accolées par leur tranche longue

La construction est faite de briques considérables dont la plus grande dimension règle les épaisseurs de murs, la plus petite celle des voûtes et des arcs. Les mesures moyennes sont

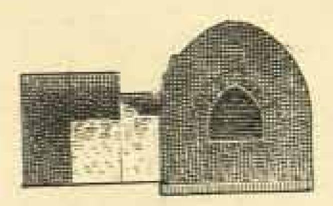


Fig. 4. — TOMBEAU DE QUẢNG-YÊN.

Coupe transversale postérieure. Echelle : o m.01 par mètre.

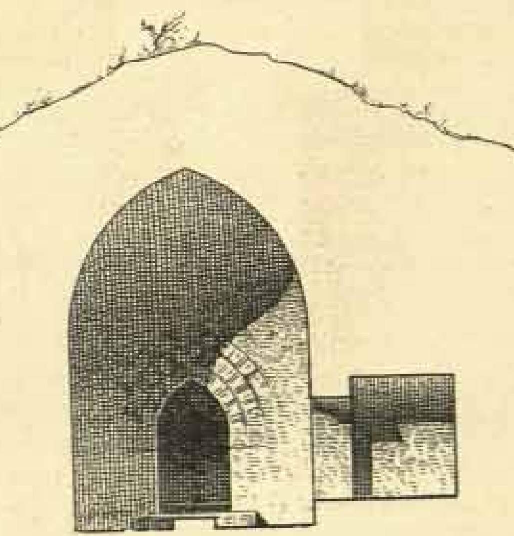


Fig. 3 — TOMBEAU DE QUẢNG-YÊN.

Coupe transversale antérieure. Echelle : o m.01 par mètre.

o m. 50 × o m. 25 × o m. 07 ; les briques les plus importantes ne paraissent pas dépasser o m. 53 Elles semblent toutes ornées sur deux faces : la petite tranche présente un treillis de losanges ou quelqu'une des figures suivantes : la grande offre des motifs divers, qui se réduisent à quatre ou cinq types ([1]) généralement composés en trois parties (fig. 5 A-E et a-c) ; celle du centre est une sorte de

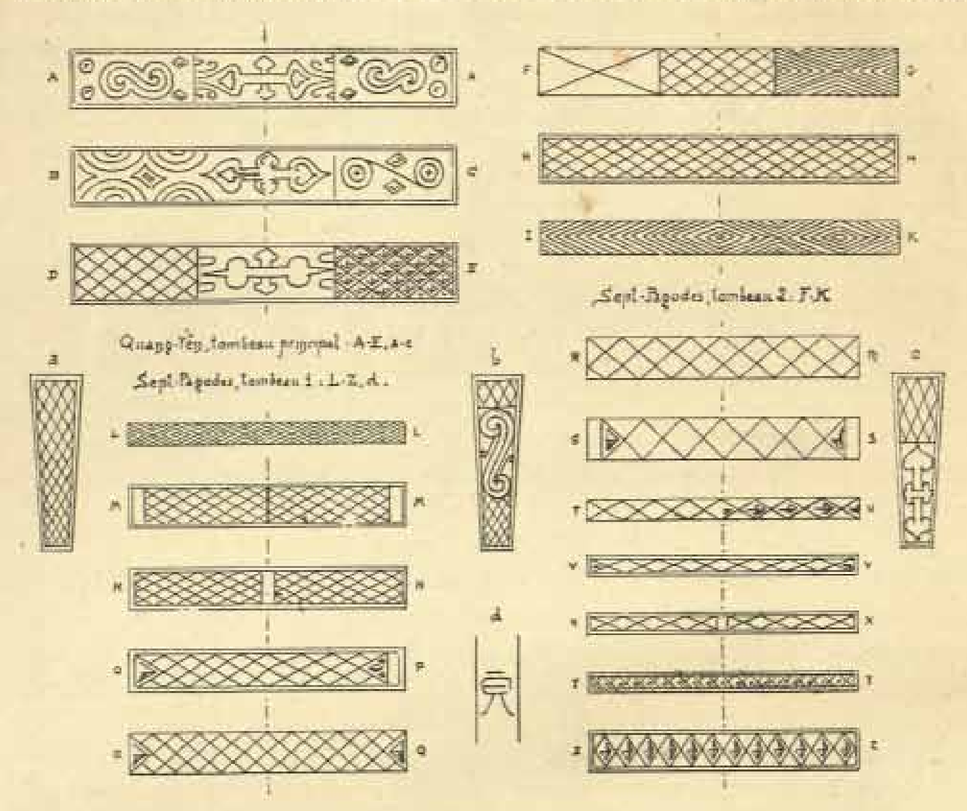


Fig. 5. — Décors des briques.

Echelle : o m. 10 par mètre.

croix fleuronnée à branche horizontale longue ; les parties latérales sont occupées le plus souvent par le même treillis de losanges parfois remplis d'un petit bossage, par un motif en S couchée accompagné de sapèques, plus rarement enfin par des courbes concentriques, à base circulaire, dont les centres se trouvent soit sur l'axe horizontal de la tranche, soit sur les bords de celle-ci.

Les briques sont posées sans mortier ; leur adhérence est faible, au moins dans le mur qui vint clore la porte et dans la voûte du caveau long. Aussi celles

---

([1]) Sur la figure 5, les types sont représentés en entier lorsque la lettre indicatrice se répète des deux côtés de la brique, par moitié quand les lettres sont différentes.

qui formaient la clef de la voûte, dans la salle carrée, sont-elles tombées. Leur entrecroisement ne paraît pas cherché dans les maçonneries verticales et les angles semblent médiocrement liaisonnés. Les voûtes sont indépendantes des murs de refend et ceux-ci, comme les murs de clôture, viennent finir sous l'intrados, sans former un contact continu ou une fermeture jointive. Pour obtenir la courbe des arcs et des voûtes, des briques spéciales en forme de coin ont été exécutées ; des briques ordinaires interposées dans l'ensemble de la courbe permettent d'en faire varier le rayon qui, autrement, serait unique et déterminé d'une façon absolue par le rapport des deux épaisseurs extrêmes, puisqu'aucun joint de mortier ne permet le moindre jeu. Les voûtes [1] se prolongent dans l'épaisseur des murs et les cintres des baies au-dessous se réduisent à la largeur nécessaire par un ou deux arcs en rouleau qui se rapprochent de plus en plus de l'ogive. Les briques du dallage paraissent semblables ; elles sont placées droites dans les niches, en diagonale dans les salles.

La face S. de la grande voûte manque presqu'en entier ; il ne reste que la dernière brique complète, voisine de la clef ; de même la baie qui donne communication du vestibule à cette salle carrée, a perdu les voussoirs supérieurs. Nous n'avons trouvé dans les terres intérieures qu'un nombre de briques très faible et bien inférieur à la quantité de celles qui composaient les parties ruinées de la construction. Il semble donc, par l'absence de tout objet précieux à l'intérieur de cet édifice, qu'il ait été violé par des chercheurs de trésors : ceux-ci ont dû creuser une galerie dans le tumulus et percer la voûte dans sa partie basse ; cette brèche s'agrandit sans doute dans la suite et par là pénétrèrent les sables du tumulus, qu'entraînèrent les pluies ; ils avaient ainsi rempli aux trois quarts les divers caveaux, ne laissant guère libre que le sommet des voûtes ; c'est dans ces parties seules que les briques décorées peuvent être examinées, car partout ailleurs, sous l'humidité du remblai, les parements se sont décomposés et il est presqu'impossible d'en décoller les terres sans enlever le décor ; seules quelques briques mieux cuites témoignent qu'il était général.

Nous avons trouvé quelques débris de vases en plusieurs points de la fouille, mais c'est presqu'exclusivement sur le sol de la salle carrée qu'ils étaient réunis, trop bouleversés, semble-t-il, pour qu'on puisse tenir grand compte du lieu exact de leur trouvaille : des lettres renvoient cependant sur le plan aux points de découverte des principaux (fig. 1). Ces poteries se décomposent ainsi :

1° De grandes jarres en terre rouge, épaisses et sans décor, au nombre d'une ou deux, sans doute de o m. 50 à o m. 60 de haut. La matière très friable

(1) La voûte du vestibule est formée de deux rangs de briques ; sa façade, autrefois cachée d'ailleurs, comportait donc trois rangs superposés, en comptant celui de la porte ; la grande voûte est construite en une seule épaisseur. Je n'ai pu voir la disposition des autres.

n'a permis de les extraire qu'en menus fragments ; la plupart proviennent de l'angle S.-E. Nous n'en avons gardé qu'un bouton de couvercle **D 10**, 9. D'une série voisine était un vase de terre moins rouge, couvert de rayures en dents de scie (fragment **D 10**, 10).

2° Une jarre, un peu plus petite, de terre grise, à surface réticulée sous couverte vert sombre **D 10**, 11. Brisée comme les précédentes, les fragments, en furent trouvés un peu partout, surtout du côté de l'Est.

3° Tout un mobilier funéraire en terre blanche légèrement vernie : le plus grand nombre des pièces ne montrent plus de couverte, mais des gouttes d'émail vitreux vert clair, que leur épaisseur a préservé de la décomposition, accusent sur quelques-unes l'existence ancienne de l'émail. L'intérieur présente souvent une épaisse couche d'un rouge éclatant qui s'enlève avec la terre et qui paraît le dépôt d'un liquide (1). Les plus grosses de ces pièces étaient voisines des murs, les plus petites placées dans les précédentes ou vers le centre de la salle. Ce sont :

des jarres (2) **D 10**, 12 (fig. 1 B), au nombre de deux au moins, décorées d'un simple filet assez analogues à **D 10**, 67 (pl. v) ;

d'autres (3) **D 10**, 13 avec deux anses horizontales unies par un double filet, deux seulement sans doute (fig. 1 A et 6) ;

plusieurs pièces d'un même service que caractérisent leurs petites anses verticales attachées aux vases par une tête de monstre cornu (4) et unies entre elles par une bande légèrement moulurée ;

un vase (pl. II) en forme de carafe (5) **D 10**, 14 : hauteur, environ 0 m. 25 ;

une aiguière **D 10**, 15 (6) à bec qui sort d'une tête de sanglier (m. pl.) ; au côté opposé est une petite anse du type indiqué. Il existait sans doute un autre vase de ce type. Les deux pièces 14 et 15 ont le pied traversé, avant

---

(1) Cependant quelques pièces présentent des traces de cette couleur à l'extérieur.

(2) *P'eou* 瓿. Cf. *Po kou t'ou lou*, k. 20, 13 sqq. Les jarres appelées de ce nom servaient, d'après Laufer (*Chinese pottery of the Han dynasty*, Leiden, 1909, p. 132), à conserver les viandes hachées et marinées. — Nous devons les identifications que l'on trouvera dans ces notes à notre collègue M. H. Maspero, que nous sommes heureux d'en remercier ici ; son rappel en France l'a empêché de faire le même travail pour les tombeaux de Sept-Pagodes.

(3) *Kouan* 鑵. Cf. Laufer, *ibid.*, p. 135.

(4) Les Chinois y voient une tête de tigre. Cf. Laufer, *ibid.*, p. 139.

(5) *Hou* 瑚. Cf. Laufer, *ibid.*, p. 139 sqq. et pl. XXXVII-XLV, notamment XLI. Notre vase présente la caractéristique de cette pièce rare ; son fond est placé au sommet du tronc de cône et non au niveau inférieur de la pièce. Le tronc de cône est ici réduit par accident, mais la similitude de ce vase avec le beau vase complet **D 10**, 64 (pl. VII) trouvé à Sept-Pagodes montre qu'il faut considérer ce pied comme formé de deux troncs de cône curvilignes superposés dont l'inférieur est perdu.

(6) Peut-être un *houo* 盉 ; mais ces vases sont sur trois pieds. Cf. *Po kou t'ou lou*, k. 19, p. 30 sqq.

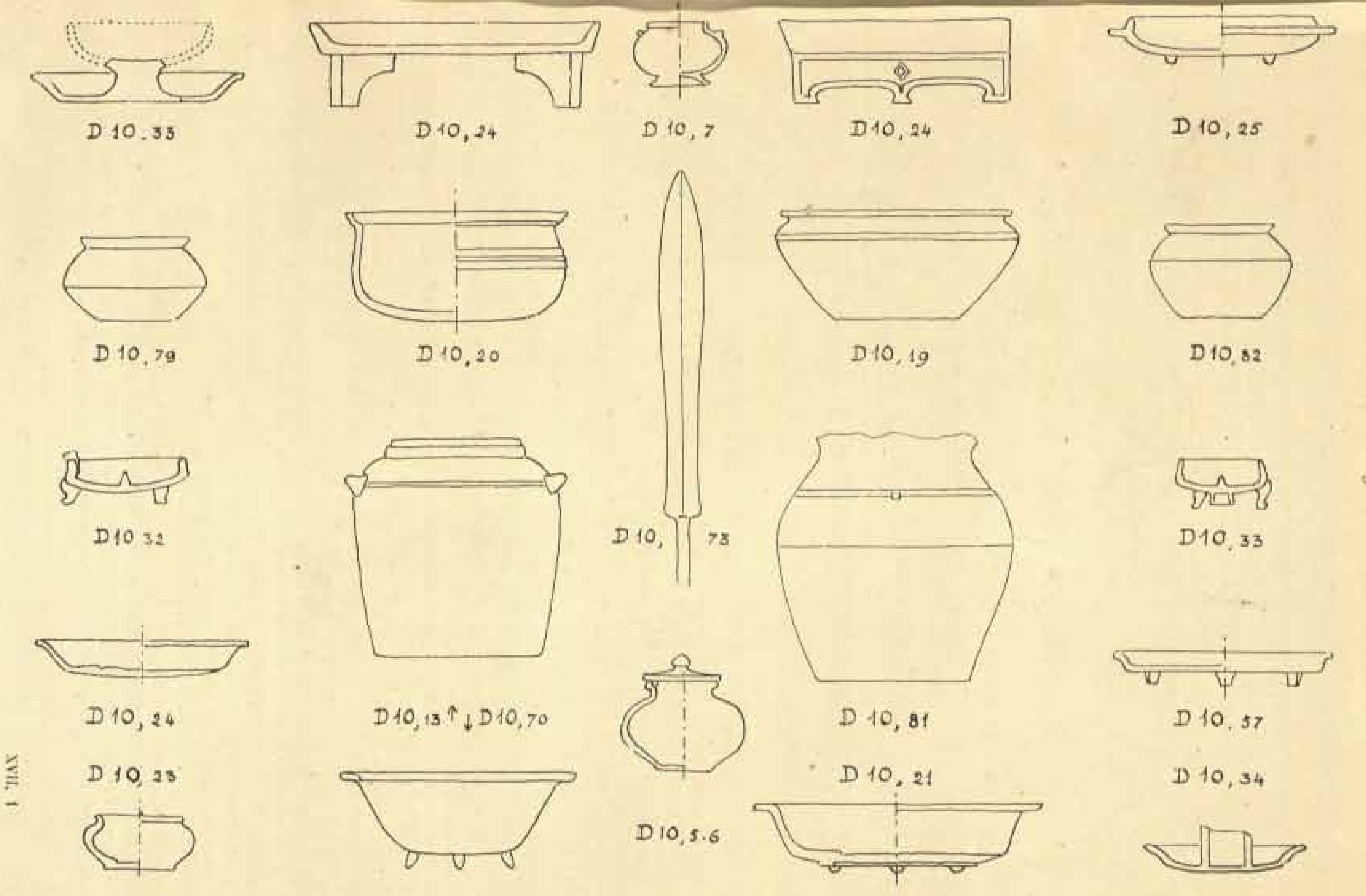


Fig. 6 — Pièces diverses trouvées dans les tombeaux.
Echelle : 0 m. 15 par mètre.

cuisson, par deux trous qui semblent permettre le passage d'une broche ou d'un lien; peut-être étaient-elles garnies de rotin, dont l'attache passerait par ce double trou. Hauteur : environ o m 20 ; (fig. 1 B).

D 10, 16, vase cylindrique à génératrices incurvées et qui pose sur trois pieds ; hauteur : o m. 165 (fig 1 D et pl. III).

D'autres pièces sont intéressantes par leur forme. **D 10**, 17 est un récipient aplati porté par trois longs pieds cylindriques et qui était muni d'un manche latéral dont il ne reste que l'arrachement [1] ; l'écoulement se fait par une tête de coq et la panse est garnie tout autour d'un rebord saillant [2] ; hauteur : o m. 20 environ (fig. 1 C et pl. II). Un calice [3] **D 10**, 18, de o m. 115 de haut, offre un profil élégant (pl. III).

Les autres pièces sont plus simples de forme :

D 10, 19, jatte de o m. 23 de diamètre, avec filet double (fig. 6) ; **D 10**, 20, pot bombé de largeur voisine, orné d'une bande plate [4] (m. fig.) ; **D 10**, 21, jatte basse ou plat creux sur trois boutons [5] (m. fig.) ; **D 10**, 22, vases à bord droit, un peu rentré en haut, de o m. 15 de diamètre, au moins au nombre de trois (l'un en B fig. 1 et pl. IV) ; **D 10**, 23, petit pot bombé trouvé dans le caveau voisin de la salle principale (fig. 6) ; **D 10**, 24, plusieurs plats creux de o m. 21 maximum (m. fig.); **D 10**, 25, autre petit plat creux avec rebord saillant et peut-être couvercle, sur trois boutons; diamètre : o m. 22 (m. fig.); **D 10**, 26, divers fragments de vases, dont des morceaux de couvercle à simple bouton.

D 10, 27 et 28 sont des plateaux à léger rebord. Le premier, circulaire et porté sur trois pieds, est décoré de deux zones ornées d'une ligne ondulée ; diamètre : o m. 305 (pl. V). Le second est rectangulaire (pl. IV et fig. 6 en haut, où il est marqué par erreur **D 10**. 24). Sur une face longue il ne présente pas de rebord. Il était porté par deux groupes de trois pieds unis ensemble et qui se retournent légèrement sur la face postérieure et non sur la face antérieure dépourvue de rebord [6]. Les lames de terre cuite qui constituent ces supports étaient maintenues dans leur place par des chevilles disparues ; détail curieux : ces trous, d'abord percés trop à l'intérieur, furent bouchés avec de la terre avant la cuisson.

---

(1) Nous avons trouvé des débris d'un récipient semblable, mais non le motif même de la tête. Une pièce assez analogue, mais en fonte et munie de son couvercle, est donnée dans le *Si ts'ing kou kien*, k. XXXV, p. 15 ; les pieds y sont plus petits.

(2) L'anneau horizontal si caractéristique se retrouve sur un vase en bronze des Han. Cf. LAUFER, *ibid.*, fig. 31, p. 130.

(3) *P'en* 瓫. Cf. *Po kou t'ou lou*, k. 21, p. 26.

(4) Cf. *Si ts'ing kou kien*, k. XXXIII, p. 15.

(5) Il avait été couvert par un disque de fer qui, rouillé, avait maintenu les terres au-dessus du fond, d'ailleurs vide.

(6) Un plateau analogue, au moins comme forme d'ensemble, figure, sous le nom de table de sacrifice, dans LAUFER, *ibid.*, pl. XXIV, p. 114.

D 10, 29 : ces pièces, qui furent trouvées en plus grand nombre, sont des sébiles ovales à deux petites ailes (1), qui varient de 9 à 15 cent. (pl. IV) ; plusieurs étaient l'une dans l'autre ; nous en avons recueilli une quinzaine ; presqu'autant étaient brisées. Toutes contenaient en couche épaisse le rouge signalé plus haut.

D 10, 30 est une cuiller de 0 m. 15 brisée en 3 morceaux ; le manche est terminé par un petit décor qui paraît une tête d'animal (2) (fig. 1 D et fig 7).

Il fut trouvé encore au moins quatre chandeliers (pl. III), simples tiges de terre cuite, rétrécies au sommet et qui s'évasent en bas **D 10**, 31, et deux types de porte-cierges, à trois pieds avec pointe centrale : le premier type avec une petite poignée qui, dans aucun exemple, ne s'est conservée **D 10**, 32 (3) ; l'autre d'un modèle plus petit, qui n'a pas de poignée, mais porte au-dessous une douille circulaire un peu moins haute que les pieds **D 10**, 33 (fig. 1 E et pl. IV ; 33 est sur le plateau, à gauche et renversé, 32 à droite et posé sur ses pieds).

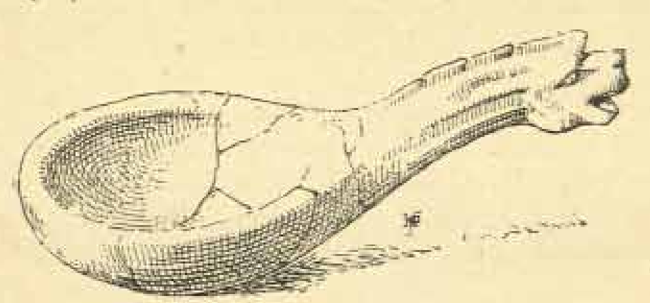


Fig. 7 — Cuiller **D 10**, 30.

Deux autres pièces sont de sens moins clair. Ce sont également deux sortes de soucoupes qui contiennent au centre : la première une douille légèrement ornée et dont il ne paraît pas manquer beaucoup **D 10**, 34 (fig. 6) ; l'autre, un pied qui supportait peut-être une coupe **D 10**, 35 (4) (m. fig.).

Nous avons dégagé également dix pieds **D 10**, 36, au décor bizarre (5), d'un objet disparu ; la plupart sont d'une terre noire assez grossière, les autres sont en terre blanche (pl. III). Parmi les nombreux débris se sont rencontrés encore plusieurs pieds cylindriques droits **D 10**, 37, comme ceux de la pièce

(1) Cf. Laufer, *ibid.*, pl. XIII, 3 et 4 et p. 112. Voir également *T'ao tchai ki kin lou*, k. V, p. 3. Une sébile semblable, peut-être des Han, en bois laqué, qui fut trouvée dans un poste militaire, est reproduite dans la figure 171, 9 du tome II de *Ruins of desert Cathay* de A. Stein (London, Macmillan, 1912). L'existence des deux oreillettes, qui rend si facile la présentation à deux mains d'une semblable pièce, pourrait indiquer qu'il s'agit de coupes d'offrande.

(2) Cf. Laufer, *ibid.*, pl. XXII, 1, p. 106.

(3) Cf. *T'ao tchai ki kin lou*, k. VI, p. 50 ; la lampe, de bronze ici, est munie d'une poignée allongée.

(4) Cf. un brûle-parfum ou un brasero à soucoupe analogue dans *Si ts'ing kou kien*, k. XXXVIII, p. 43.

(5) Ces pieds ont de grands rapports avec les quatre pieds du plateau déjà cité d'après Laufer, *ibid.*, pl. XXIV, p. 114.

D 10, 17, d'autres hexagonaux **D 10**, 38, avec un décor de quadrillage à la base. Nous n'avons pas trouvé les restes de la pièce à laquelle ils devaient se rapporter.

Parmi les débris furent découverts deux fragments **D 10**, 39 d'une fine torsade à trois brins, séparés avant la cuisson, en terre blanche et deux fragments d'une fine baguette de terre cuite **D 10**, 40, qui peut avoir été la traduction durable des baguettes à manger en bois.

4° Deux fragments d'une feuille de mica coupée en ovale **D 10**, 42 et un fer de lance en bronze **D 10**, 43, avec sa douille circulaire, qui contenait encore un peu du bois, peut-être consumé, de sa hampe, viennent compléter ce mobilier (fig. 1 E).

5° Un fragment **D 10**, 41 paraît être un morceau d'un petit toit qui évoque l'idée de ces modèles de maisons qu'on trouve dans les tombes des Han [1].

Autres tombeaux de Quảng-yên et environs.

Ce caveau n'est unique dans la région de Quảng-yên que par ses dimensions ; cinq autres déjà ont été reconnus dans la ville ou aux environs. Au camp des tirailleurs, deux salles souterraines furent trouvées autrefois : l'une creusée dans le sol rocheux du mamelon, mais garnie de briques, était au sommet du camp devant la vieille batterie ; l'autre en bas près d'un bâtiment de logement dans l'angle S.-O. La première servit de prison aux tirailleurs vers 1880 ; le *đội* qui l'avait découverte et qui nous en montra l'emplacement, y trouva quatre jarres vides. Elle est aujourd'hui comblée. L'autre ne paraît être qu'une petite excavation et a disparu également, sans jamais avoir été visitée.

Un autre tombeau, découvert et démoli en 1915, existait dans la plaine de Quảng-yên, beaucoup plus à l'O., sur un terrain un peu relevé au-dessus des rizières, à 80 mètres au N. de la pagode de Yên-hưng. Il paraît avoir eu son ouverture exactement au N. D'après les renseignements que nous avons pu recueillir sur place en 1917, il aurait été formé seulement d'une salle longue, de 1 m. 50 à peine de large. Elle était construite en briques ornées, voûtée et garnie d'un dallage des mêmes matériaux. Les quelques débris de briques normales ou en coin qui nous furent présentés, portaient un quadrillage de losanges garnis de cabochons dans le genre de E, fig. 5. Celles des voûtes au moins étaient décorées sur les deux faces d'un de leurs angles. La bande la plus longue montrait à une extrémité, et sans doute aux deux, le dessin d'une sapèque. Ces briques, rouges et de fabrication ordinaire, mesuraient de 0 m. 20 à 0 m. 22 de largeur et les épaisseurs opposées étaient de 3 et de 5 centimètres.

---

[1] Cf. Laufer, *ibid.*, fig., 12, p. 53.

Un certain nombre de vases furent découverts dans ce tombeau et partagés entre les habitants du voisinage. Nous avons pu en retrouver une dizaine. Ces pièces sont de deux époques différentes, les unes **D 10**, 91-94 se rattachent nettement aux nombreux types de céramique indigène du temps des Song, et nous n'en tiendrons pas compte (1), les autres sont proches parentes des objets trouvés dans les tombeaux précédemment décrits. Ce sont : **D 10**, 85, un vase en cylindre bombé (hauteur : 0 m. 19), presque identique à **D 10**, 67 (pl. V) et aussi mal tourné, mais avec un filet unique ;

D 10, 86, un vase à long col et à petit pied qui fut rogné ; hauteur : 0.15 (pl. IX) ;

trois petits pots, dont l'un **D 10**, 88 sans col est de forme heureuse (fig. 6) ; un autre **D 10**, 89 est analogue à **D 10**, 62 (pl. V) et le troisième **D 10**, 90 est de terre noire et un peu plus allongé ; leurs hauteurs respectives sont de 0 m. 075, 0 m. 065 et 0 m. 08 ;

enfin la pièce la plus intéressante, un petit récipient large à trois pieds, qui dut porter un couvercle aujourd'hui perdu et dont la panse cylindrique est ornée d'un décor en dents de scie **D 10**, 87 (pl. IX) ; haut. 0 m. 07.

D'autres pièces en forme de sampans et de melons auraient été trouvées en ce point, mais cassées, et aucun débris ne put nous en être montré (2).

Des deux autres tombeaux découverts aux environs de Quảng-yên, le premier est situé au milieu du village de Yên-trì, canton de Hà-bắc, huyện de Yên-hưng, à 200 mètres droit à l'Ouest de l'église. Il fut entièrement détruit pour en extraire les briques, et nous n'avons vu que leur arrachement; les terres qui le recouvraient furent en effet maintenues en place par les racines d'un arbre poussé sur la voûte et qui semble d'ailleurs l'avoir affaissée. Cette enveloppe même de terre et un bon croquis annamite, pris avant les déprédations indigènes, montrent que ce tombeau consistait également en une salle unique longue de 4 m. 75, large de 1 m. 30, et haute, sous les réserves exprimées ci-dessus, de 1 m. 10. Le caveau était orienté exactement à l'Ouest et, chose curieuse, placé au sommet d'une pente, était établi parallèlement à son arête. Les briques utilisées dans cette petite construction mesuraient 0 m. 35 × 0 m. 175 et avaient de 0 m. 053 à 0 m. 063 d'épaisseur. Leur décor consistait en losanges concentriques ssez simples du type de L, fig. 5.

Quelques rares débris du mobilier de ce tombeau, dispersé sans doute depuis longtemps, furent trouvés sur place par le résident de la province, M. Petitet, et grâce à lui entrèrent au Musée. Ce sont deux petits pots de terre rougeâtre

(1) L'état de l'émail finement craquelé et à peine attaqué confirme les indications fournies par la forme des pièces. Y a-t-il eu de la part des paysans confusion entre deux sépultures d'époques différentes, ou mieux, réutilisation, à l'époque des Song, d'une chambre sépulcrale plus ancienne ?

(2) Je doute beaucoup de l'exactitude de la comparaison, car on sait combien ce genre de renseignements est sujet à caution.

D 10, 44 (pl. VI) et 45, hauts de 0 m. 045 et 0 m. 050, au vernis jaune peu soigné, assez bien conservés et qui, de la même famille que les pièces du grand tombeau de Quảng-yên, quoique plus grossiers, apportent le premier élément sûr de datation : ils contenaient en effet quelques sapèques à grand trou, dont l'inscription fort nette, donnant l'indication du poids, fixe au plus tard aux Six Dynasties (IIIe–VIe siècle) l'époque vraisemblable de la construction de ce caveau (1).

Par la suite, M. Petitet réussit à se faire remettre une partie ou la totalité des pièces trouvées là et en fit don au Musée. Ce sont :

D 10, 95, pot noirâtre, à surface réticulée, analogue en plus haut à D 10, 80 (pl. V) avec la proportion de D 10, 85 (fig. 14) ; largeur : 0 m. 20, hauteur : 0 m. 21 ;

D 10, 96, petit pot du genre de D 10, 62 (pl. V) en plus haut ; 0 m. 11 × 0 m. 10 (dimensions données dans le même ordre) ;

D 10, 97, vase du genre de D 10, 5 (fig. 6) où il reste un peu d'émail craquelé blanc ; 0 m. 10 × 0 m. 085 ;

D 10, 98, vase du genre de D 10, 55 (pl. VI) émaillé d'un ton jaune gris et orné d'un filet gravé au tour ; 0 m. 105 × 0 m. 065 ;

D 10, 99, coupe du genre de D 10, 18 (pl. III), de même émail ; 0 m. 125 × 0 m 075 (2).

Un autre tombeau, que nous avons vu en partie effondré, se trouve au pied de l'extrémité occidentale des premières collines qui s'allongent au Nord de Quảng-yên (3), au hameau du Khê-nữ, du village de Khoái-lạc, même canton. Ce tombeau orienté S. 30° O. était encore de plan simple et mesurait 1 m. 85 de largeur sur 2 m. 90 ou plus de longueur. La voûte était sans doute en plein cintre. Les briques offrent le dessin de losanges concentriques ordinaires (L. fig. 5) et paraissent avoir les dimensions de celles du tombeau précédent (4).

---

(1) Au-dessous du village s'étend une plaine de palétuviers qui, d'après le missionnaire de Yên-tri, contiendrait de nombreux vestiges de tombeaux en briques

(2) Un certain nombre de vases bols, tasses, écuelles D 10, 100-112 ont été indiqués comme provenant de ce tombeau ; leur émail blanc ou brun, leur décor de fleurs grossières gravées ou peintes dans les bleus habituels, semblent marquer nettement que ces pièces sont postérieures Voir note 1 p. 13.

(3) Sa position exacte est déterminée par la triple visée suivante : église, S. 6° E ; grand rocher, le Nui U-bo, en avant des rochers du Tràng Kinh, S. 40° O. ; poste de milice de Uông-bi, N.-O., soit approximativement : lat. 23 G 32. 7 ; long. 116 G 07.

(4) Ce sépulcre aurait été pillé par un inconnu vers le milieu de 1916, à la suite des commérages nés de la fouille du grand tombeau de Quảng-yên. Cette violation ne fut sans doute pas la première, car nous avons trouvé, appuyée aux parois, une vieille termitière, et les termites s'installent rarement, à ma connaissance du moins, dans les lieux complètement obscurs.

Tombeau de Uong-bi.

Dans la même région, mais 5 ou 6 kil. plus loin, un autre tombeau fut trouvé, et malheureusement remblayé, pour l'établissement de l'usine électrique d'adduction des eaux à Haiphong, au kil. 27.700, près de Uong-bi [1]. Il comportait deux caveaux qui, semble-t-il, étaient voûtés en berceau ogival ; les briques en étaient décorées dans le système des losanges concentriques. Des nombreuses poteries qu'il contenait, sept seulement nous parvinrent, les seules que M. Trombert, directeur de l'Usine électrique, avait pu recueillir et qu'il offrit gracieusement au Musée. Elles sont d'ailleurs des plus intéressantes. Les unes nous renseignent sur l'aspect des pièces de Quảng-yên. Ce sont deux petits pots et deux couvercles, dont l'un peut s'ajuster sur l'un des pots **D 10**, 5-8 (fig. 6) ; hauteur sans couvercle : **D 10**, 5 : 0 m. 09 ; **D 10**, 7 : 0 m. 06. Plus curieux est un petit trépied **D 10**, 4 de 0 m. 05 de haut (pl. vi). Ces pièces sont d'un blanc légèrement jaunâtre ou verdâtre, craquelées naturellement, et présentent des épaississements d'émail, identiques aux gouttes seules demeurées sur les pièces de Quảng-yên [2]. Deux objets sont d'un intérêt particulier. L'un **D 10**, 2 est un fourneau à deux places (m. pl.), en modèle naturellement, et qui semble demi-grandeur (long. : 0 m. 26). Il diffère des fourneaux à trois supports utilisés maintenant en Indochine et a les plus grands rapports avec un fourneau funéraire des Han postérieurs (25-220 A. D.) entré au Musée sous la cote **D 611**, 1 [3]. La dernière pièce **D 10**, 3 enfin, représentée par un débris analogue à Quảng-yên **D 10**, 41, est un petit toit (m. pl.) à huit arêtiers de bambou, couvert, semble-t-il, de simples palmes et terminé au sommet par une pièce qui put servir de poignée, qui peut n'être qu'un simple décor et qui éveille l'idée du toit courbe, dit en toit de charrette, des arts hindou et indochinois (longueur du côté : 0 m. 16).

Tombeaux de Sept-Pagodes.

Enfin une dernière découverte vint éclairer complètement la question. Un groupe de tombeaux fut rencontré accidentellement au camp de Sept-

---

(1) Ce tombeau fut mis au jour en 1915, je crois ; l'Ecole n'a eu connaissance de cette découverte que lorsqu'il n'en restait plus trace.

(2) N'ayant pas vu le tombeau de Uong-bi, nous ne pouvons expliquer la conservation meilleure des vernis sur ces pièces. Peut-être la terre très rouge y était-elle moins corrosive, peut-être les caveaux étaient-ils restés inviolés ; cependant l'absence de toute rumeur au sujet de trouvailles d'objets précieux en ce lieu semble indiquer, si l'on tient compte de la facilité avec laquelle ces racontars se développent en ce pays, qu'ils avaient été déjà pillés avant leur ouverture et leur remblai.

(3) C'est également en plus simple et à la réserve des petits dômes qui recouvrent les trous de chauffe, la forme des fourneaux donnés par Laufer, *ibid.*, pl. XVII, p. 28.

Pagodes [1] en avril 1917 et l'Ecole en fut immédiatement prévenue par notre correspondant le colonel Bonifacy qui commande en ce point; des fouilles y furent aussitôt entreprises.

Les caveaux se trouvent sur les deux versants du mamelon dit Crête N. : ce ne sont pas les seuls tombeaux anciens du pays. La colline qui vient baigner dans le fleuve et qui sépare au Nord la célèbre pagode de Hưng-đạo du Camp, est elle-même bosselée par une dizaine de tumulus dont l'un est assez important ; ils ne portent pas de traces apparentes de pillage ; bien entendu, aucune hypothèse ne peut être faite sur leur date que l'on peut seulement supposer vénérable, en raison du manque de traditions à leur égard.

Des caveaux étudiés, l'un, la sépulture 1, est creusé à mi-hauteur de la colline sur sa face Sud, les autres font partie d'un front de tumulus qui occupait le bas du versant Nord. De ceux-ci quatre ou cinq sont encore reconnaissables. Le plus à l'Ouest est celui qui contenait le caveau 2. Il a son entrée sur la limite méridionale du nouveau cimetière des tirailleurs. Un autre tumulus plus important et immédiatement voisin est dans l'axe transversal du cimetière européen ; il n'a rien donné à une fouille méthodiquement tracée. L'aspect des terres qui ont été profondément remuées et la présence de rares briques ciselées ou d'épaisseur anormale, semblent indiquer en ce point l'existence ancienne de caveaux complètement démolis pour en extraire les briques [2].

Les autres monticules, qui avoisinent vers l'Est le chemin du cimetière, sont peu importants, et le dernier, carrière de sable attaquée de tous côtés, montre les restes de deux murs de briques qui durent faire partie d'un caveau ; il en restait trop peu pour que la fouille promît d'être rémunératrice.

Quatre caveaux furent dégagés complètement : les tombeaux 1 et 2 déjà indiqués, le premier important mais complètement pillé, le second moindre mais qui, par miracle, semble avoir échappé à toute profanation ; le troisième, moindre encore, était plus bas et un peu au Nord-Ouest du tombeau 2, dans la première rangée de tombes préparées pour les tirailleurs; le quatrième, intermédiaire comme dimensions, était plus au Nord encore et sa voûte apparaissait sous la route voisine, à 10 mètres à l'Est de l'axe du cimetière européen.

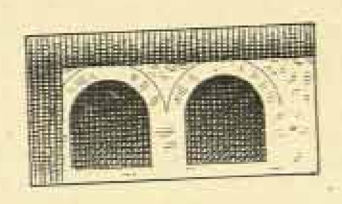
---

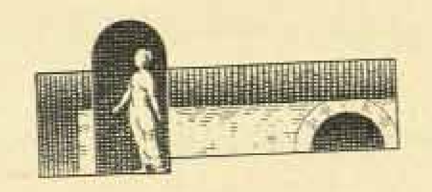
(1) Le camp de Sept-Pagodes occupe un emplacement historique dont le nom annamite, Phao-thành, rappelle l'existence d'une vieille citadelle, et mériterait une monographie détaillée. Ces tombeaux mêmes indiquent que le point stratégique important fut occupé par les Chinois à une époque fort reculée.

(2) Peut-être la fouille, bien que profonde déjà, n'a-t-elle pas été menée à un niveau assez bas ; cependant elle fut conduite bien au-dessous de la voûte du caveau 2 et rencontra le sol vierge dans le haut du tumulus, sur une bonne part de la surface où les terres de remblai venaient s'appuyer à la pente de la colline. Or ces caveaux étant forcément construits à ciel ouvert, il est difficile que la plus grosse partie de leur maçonnerie ne soit pas hors de la pente naturelle et notre fouille ne pouvait guère manquer de rencontrer les parties hautes de l'extrados, fussent-elles même très peu élevées.

TOMBEAU 1.

Le tombeau 1 s'ouvre O. 25° S. Il est composé (fig. 8) de deux caveaux de faible hauteur unis dans le fond par un soupirail à ras de terre ; ils ont chacun leur entrée dans un vestibule commun transversal, seule partie du sépulcre où l'on puisse se tenir debout. Deux niches, de la hauteur et de la largeur des caveaux, leur font face et l'une, par laquelle nous avons pénétré après avoir démoli le mur de remplissage, semble avoir fermé l'unique entrée ancienne. Ce caveau, qui fut pillé par le trou *a*, fut découvert grâce au percement accidentel du trou *b* sous la rigole haute du chemin qui passe immédiatement à côté. La construction est exécutée en briques de 0 m. 36 sur 0 m. 18, d'épaisseur variable. La plus forte, 0 m. 055, est employée pour les parties de murs formant support de la voûte. La plus petite, qui descend sur une tranche jusqu'à 0 m. 025, est taillée en sifflet et se rencontre seulement dans les voûtes où elle est mêlée à la précédente. Les murs présentent, fait assez exceptionnel en Orient, une alternance régulière et voulue de joints, bien que les angles ne paraissent pas liaisonnés. Les voûtes au contraire sont élevées par tranches indépendantes et il a suffi aux pilleurs d'enlever une seule de ces tranches dans le vestibule pour obtenir un passage très suffisant. Nulle part, ici encore, n'apparaît trace de mortier. Les briques sont décorées seulement sur une face longue. Le principe de leur décor est une combinaison de losanges généralement couchés, moins souvent remplis par un cabochon, exceptionnellement verticaux ou





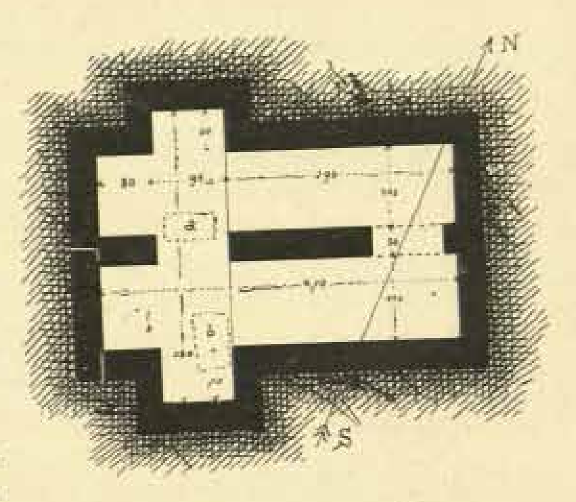


Fig. 8. — TOMBEAU 1 DE SEPT-PAGODES.

Coupe transversale sur le vestibule, coupe longitudinale et plan.
Echelle : 0 m. 01 par mètre.

présentant des losanges concentriques [1] (fig. 5, L-Z). Une seule dans le caveau N., paroi S. vers le milieu, à la base de la voûte, présentait un caractère en relief qui paraît assez mal tracé (même fig., d). Les extrémités sont souvent garnies d'un demi-cabochon et parfois de trois. Toutes ces briques, de bonne exécution, sont rouges; un très petit nombre paraît verni en vert sombre. Les briques de carrelage sont un peu plus petites, 0 m. 32 sur 0 m. 16 ; elles sont plus minces et n'ont que trois ou quatre centimètres d'épaisseur ; leur couleur est noire.

Ce tombeau fut envahi par les terres qui coulèrent du trou *a* (fig. 8) ; aussi le vestibule, surtout au-dessous de ce point, était-il presque comblé, tandis que le dallage affleurait au fond sous quelques centimètres seulement de terre. Les caveaux avaient été complètement pillés ; par bonheur les maraudeurs rejetèrent un récipient en forme de maison en terre cuite dont ils n'avaient que faire et négligèrent quelques petits vases, toutes pièces qui se retrouvèrent dans la partie N.-O. et que nous avons recueillies au Musée.

La maison [2] **D 10**, 58, (pl. VI) est rectangulaire et possède deux pignons à faibles pentes ; elle est précédée sur un de ses murs goutterots par une petite cour fermée d'une murette. Sur cette face s'ouvre la porte ou une fenêtre dont l'encadrement forme saillie et dont les montants viennent mourir en oblique au-dessus et au-dessous Le décor des murs est simple et constitué par des panneaux rectangulaires ; nous n'avons retrouvé aucun fragment du toit qui formait couvercle. Les dimensions maxima de cette intéressante pièce sont 0 m. 24 de long, 0 m. 20 de large et 0 m. 17 de haut. Elle est de terre cuite rouge foncé et ne montre aucune trace d'émail.

Parmi les autres objets découverts en ce point est une sébile **D 10**, 54 (pl. IV) analogue à celles si nombreuses de Quảng-yên **D 10**, 29, mais couverte d'un vernis vert sombre (longueur 0 m. 09) deux petits récipients à col évasé en terre rouge de 0 m. 05 de haut **D 10**, 55 (pl. VI) et 56 ; un autre analogue à **D 10**, 62 (pl. V.) en terre grise, brisé, de 0 m. 08 de haut sur 0 m. 10 de large ; enfin les débris d'un plateau circulaire de même terre, à rebord, muni de trois pieds, **D 10**, 57 (fig. 6) ; il devait avoir environ 0 m. 22 de diamètre. Quelques autres fragments rappelaient l'existence dans ces caveaux de vases plus grossiers.

---

(1) Si l'on remarque que ces formes de décor à cabochons paraissent avoir complètement disparu dans les briques que nous trouvons aux environs de Hanoi, contemporaines sans doute des Song, et qu'on ne les rencontre ni dans le tombeau 2, ni dans ceux de Quảng-yên, approximativement datés, peut-être faudrait-il considérer ce caveau 1 comme plus ancien que les autres.

(2) Cf. Laufer, *ibid.*, pl. VII., p. 42.

TOMBEAU 2.

Il est extraordinaire que le tombeau 2, ouvert depuis plus de trois ans quand on installa le nouveau cimetière des tirailleurs, à la suite du cimetière européen, n'ait pas été fouillé par les indigènes : il dut sans doute ce respect à sa position dans les limites du camp. Cette chance est d'autant plus appréciable que la valeur intrinsèque des objets qui y furent trouvés et leur position parfois spéciale garantissent qu'il avait échappé déjà à tout pillage ancien. Il nous fournit ainsi une occasion, qui restera peut-être unique en Indochine, de connaître exactement les dispositions de ces vénérables sépultures.

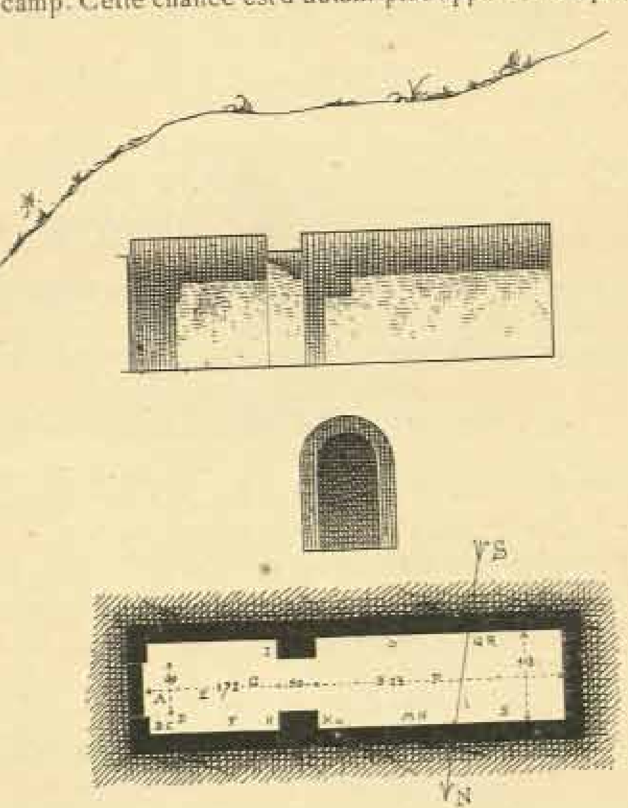


Fig. 9. — TOMBEAU 2 DE SEPT-PAGODES.

Coupes longitudinale et transversale, plan. Echelle : 0 m. 01 par mètre.

Le caveau est simple (fig. 9) et peu profondément enterré ; son extrados est à un peu plus d'un mètre au dessous du sommet du tumulus qui n'a guère dû baisser, en raison de la dureté de cette terre, même en remblai [1]. Le petit tumulus qui l'entourait et qui n'a pas une dizaine de mètres de diamètre ne faisait qu'une faible saillie sur le versant. Ce caveau se compose seulement d'une petite salle voûtée en berceau, précédée d'un vestibule de même, le tout juste

(1) Des fosses, au cimetière, retaillées dans le remblai d'une fouille antérieure, ont gardé la verticalité de leurs parois nouvelles. C'est dire s'il est aisé de rendre ce remblai compact.

de hauteur d'homme. Il paraît s'être rempli assez régulièrement ([1]) par les infiltrations de terre dissoute, entre les briques non liaisonnées de la voûte ([2]).

Ce petit édifice est orienté E. 10° N. Il ne donne lieu à aucune observation nouvelle de construction. Notons seulement que le sol est fait ici des mêmes briques que la voûte ; elles ont un décor différent de celles du tombeau précédent et paraissent se rapprocher davantage des nombreuses briques ornées que nous trouvons dans les environs de Hanoi. Elles présentent le type à losanges concentriques et souvent divisées en trois, opposant à un quadrillage de losanges les diagonales d'un rectangle, soit simples, soit redoublées par des traits parallèles (fig. 5, F-K).

Nous allons donner minutieusement le détail des pièces extraites de ce tombeau avec leur place exacte ; le numéro est la cote qu'elles ont reçue au Musée, la lettre se rapporte au plan (fig. 9) et indique le point où elles furent trouvées ; elles étaient réparties entre le vestibule et le caveau proprement dit ([3]).

Le vestibule contenait dans l'angle N.-E. en A, un petit vase à large ouverture de o m. 08 de haut **D 10. 60** ;

en B, un autre **D 10. 61**, plus élancé, de o m. 095 de haut ;

en C, un autre **D 10. 62**, analogue, mais un peu plus bas, o m. 09 (pl. v) ;

en D, un vase sphérique **D 10. 63**, à ouverture étroite, muni de deux petites anses à rotin unies par un filet gravé ; hauteur o m 13 (pl. vii).

Plus loin, du même côté du vestibule, en F, se trouvait le beau vase **D 10. 64**, (m. pl.) analogue à **D 10.** 14 de Quảng-yên (pl. ii), mais plus complet ; il n'y manque qu'un petit morceau du col Comme celui de Quảng-yên, il est percé de deux trous qui se font face à la base, naturellement au-dessous du fond relevé. Sa hauteur est de o m. 265.

Dans l'angle N.-O., près de la baie intérieure, fut découvert un bassin de bronze **D 10. 69** (fig. 10) en très mauvais état et dont les bords relevés en doucine se fondirent avec l'argile gluante qui y adhérait ; le fond seul put être partiellement sauvé. Il est orné (fig. 11) d'un carré dont les angles opposés offrent

---

([1]) Il y a là une indication utile pour le premier examen d'autres caveaux, lorsqu'on y pénétrera accidentellement, l'irrégularité du remblai indiquant naturellement la présence d'une percée de pillage alors même que ce trou soit tout d'abord invisible, comme ce fut le cas au tombeau 1.

([2]) L'argile entraînée par les pluies, très pure, presque sans trace de sable, s'était déposée sur une hauteur régulière de 50 à 60 centimètres, et son adhérence humide aux outils et aux objets rendit la fouille assez difficile, comme elle empêcha les recherches ultérieures dans les déblais, ceux-ci s'étant reconstitués rapidement en un bloc compact.

([3]) Faut-il inférer de là que leur réunion dans la salle centrale au tombeau de Quảng-yên est le fait des pilleurs plutôt qu'une disposition primitive ? Peut-être les maraudeurs vinrent-ils les examiner ou les vider, toujours à la recherche de trésors, dans le seul point où le jour pouvait pénétrer, après leur effraction ?

le dessin de la sapèque si longtemps employée, celle même qui fut découverte en rouleaux dans ce même caveau. Les deux autres angles opposés sont constitués par des poissons courts, à barbillons sinueux, et le centre est occupé par un oiseau. Le dessous du plateau (fig. 10), est renforcé par une surépaisseur en zone qui a contribué à le sauver ; trois filets saillants dirigés suivant les rayons unissaient ainsi au centre le cercle de renfort qui est muni d'un bouton en face du bout de chaque filet. Ce bassin contenait des débris noirâtres qui peuvent être des restes de charbon, mais trop mêlés de terre pour que leur nature soit certaine.

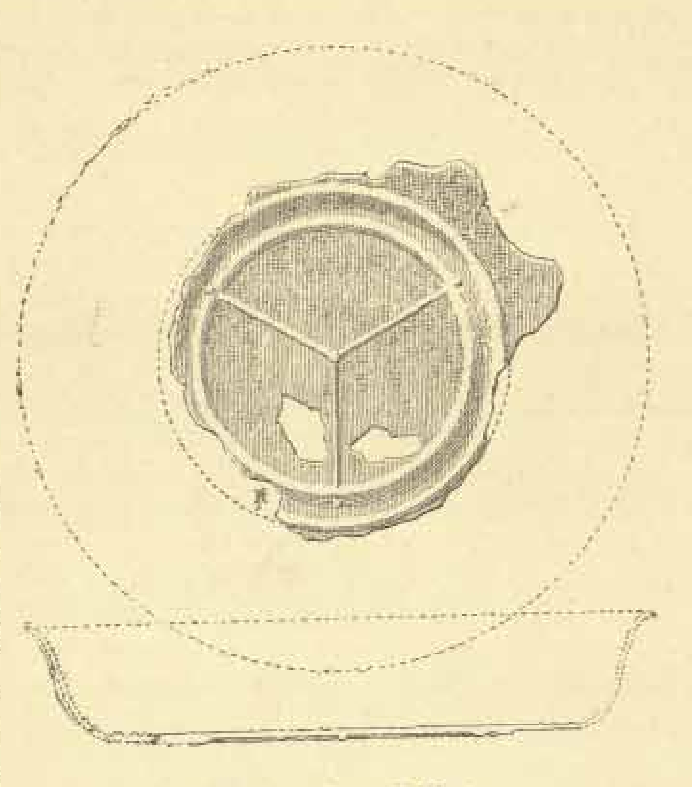


Fig. 10. — Bassin **D 10**, 69.
Dessous et coupe, 1/4 grandeur.

En E, presque au centre du vestibule, se trouvait un pot **D 10**, 65 à cinq anses (pl. VII), complet et de terre extrêmement fine. Un couvercle qui semble s'y rapporter fut trouvé un peu plus loin **D 10**, 66. En arrière, en G, devant la porte intermédiaire, fut recueilli un premier rouleau de sapèques **D 10**, 59.

Contre l'arête N.-E. du piédroit S., en I, était dressée une tige circulaire de fer **D 10**, 72, dont le gros bout, de deux à trois centimètres, était en haut et qui, brisée dans cette partie, conserve encore une longueur de 1 m. 12 ; avec le morceau qui semble s'y ajuster, elle ne dépasse pas 1 m. 25. Si l'on suppose que la tige mince entrait dans un manche de bois, la pièce entière, en raison de sa place et de la courbure de la voûte, ne pouvait pas avoir plus de 1 m. 60. Il est difficile de savoir ce que représentait cet objet de métal, trop frêle pour être une masse, trop court pour être une pique.

Dans le caveau lui-même étaient disposés le long de la face N. en allant vers le fond : — en K, un bassin de fer **D 10**, 70, muni de trois pieds, brisé, qui devait avoir 40 à 45 centimètres (fig. 6) ;

en L, une marmite de fer **D 10**, 71 (pl. VI) de 0 m. 18 de diamètre, à large col conique qui s'évase ; elle était munie de deux anses simples, verticales, dont une manque ; la pièce autrement serait complète, mais elle est fortement oxydée

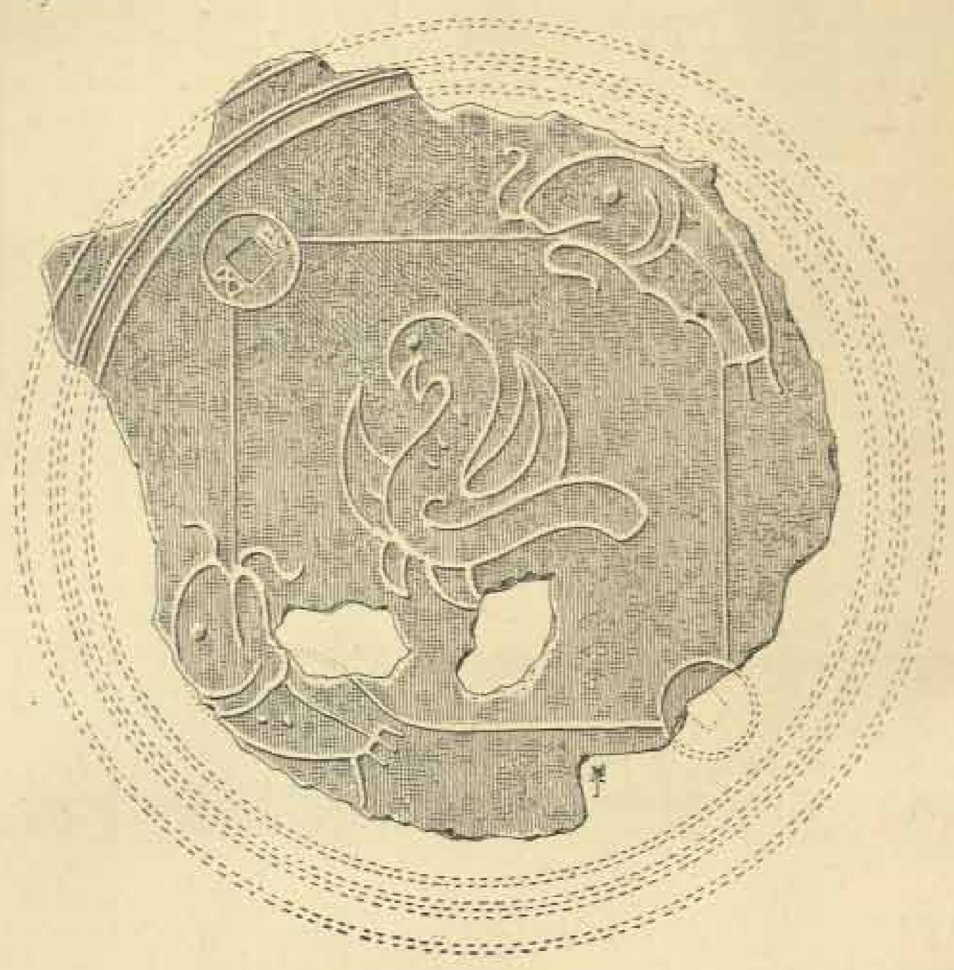


Fig. 11. — Bassin **D 10**, 69.

Fond du bassin, 1/2 grandeur.

en M, N, deux lances de fer **D 10**, 73 et 74, paraissant avoir été placées dans une position légèrement croisée ; leur forme est analogue à celle de certaines armes moï, mais ce contour n'a rien de très spécial ; avec la tige qui pénétrait dans le manche, la plus longue actuellement des deux, peut-être encore incomplète, mesure 1 m. 10 (fig. 6).

Près du fond, en S, furent trouvés des débris de fer d'une lame qui s'est brisée au moment de l'extraction et où l'on peut voir sans difficulté une dague ou un grand poignard **D 10**, 75.

Le long du côté opposé S., vers le milieu, était en O le vase **D 10**, 67 complet, de 0 m. 20 de hauteur (pl. v).

Plus près du fond, en Q, était couché un sabre à deux mains **D 10**, 76 qui, avec sa pointe, brisée, dépassait 1 m. 20. La lame en était droite, la poignée, d'environ 0 m. 17 terminée, en plus de cette dimension, par un large anneau ovale de 5 centimètres. Cette poignée était gaînée de bois et garnie d'une cordelette très serrée. Le fourreau arrêté par une virole d'argent incrusté d'or et ciselée (fig. 12), était de bois recouvert d'une fine étoffe. Ces indications sont fournies par la surface de la rouille qui a gardé l'empreinte des brins de la corde et de la trame du tissu.

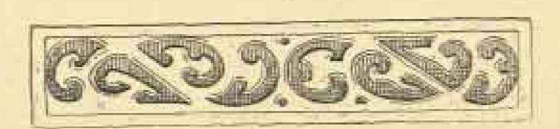


Fig. 12. — Sabre **D 10**, 76
Virole du fourreau, au double.

Près du sabre, en R, était un nouveau groupe de sapèques plus important **D 10**, 59.

Enfin au centre même du caveau, en P, était un miroir de bronze **D 10**, 68 (pl. viii), qui put être sauvé en grande partie malgré l'état de décomposition d'un de ses segments. Il est circulaire et mesure 0 m. 13 de diamètre. Comme d'ordinaire, lisse sur une face, il est muni sur l'autre d'un ombilic circonscrit par une zone richement ciselée, qu'à son tour une bordure en relief vient enfermer. Ces différentes zones ont reçu des ornements qui ne subissent pas la même règle de division. La zone extérieure montre un décor varié où se distinguent, parmi d'autres motifs indiscernables, des oiseaux. Elle se détache sur la zone intérieure par le nombre bizarre de onze petits demi-cercles nus qui encadrent onze carrés chargés chacun de quatre caractères [1] dont la plupart, quoique minuscules, sont très nets. La zone intérieure, la plus large et la plus riche, montre huit petits cercles qui semblent avoir enchassé des perles [2] et qui se composent avec quatre personnages, dont un au moins est accompagné de deux assistants, tandis qu'entre chaque groupe un lion ou un dragon vient mordre une barre qui semble sortir tangentiellement de l'ombilic central. Il ne manque qu'un des carrés de caractères et deux des demi-cercles décoratifs avec la plus grosse partie d'un des personnages, dont il ne subsiste que la tête. Cette pièce est remarquablement ciselée et d'une finesse de travail extraordinaire.

---

(1) Bien qu'ils en aient l'apparence, ce ne seraient pas d'anciens caractères chinois. L'étude de ces caractères n'est pas terminée. Nous en donnerons plus tard le résultat, s'il y a lieu, dans une note additionnelle.

(2) Nous préférons l'hypothèse des perles à toute autre, car seules les perles sont susceptibles de disparaître complètement.

Tous les vases trouvés dans ce tombeau sont de terre jaunâtre [1]; ils avaient été recouverts d'un émail vitreux fort mince, qui a laissé dans le col de **D 10**, 65 une grosse perle de verre comme celles de Quảng-yên. A l'état de neuf ils devaient avoir l'aspect de grosses porcelaines blanches. Tous paraissent, autant qu'on peut s'en rendre compte dans une fouille où l'espace était aussi exigu et qui fut exécutée par des ouvriers nullement préparés à ce genre de travail, avoir été trouvés debout.

Les sapèques **D 10**, 59, au nombre de 150 environ, ont un large carré d'évidement et portent toutes la même inscription que celles du tombeau de Yên-tri, les deux caractères 五 銖, cinq vingt-quatrièmes d'une once, l'autre face étant nue comme d'ordinaire dans les vieilles sapèques. Elles étaient enfilées sur un cordon de fine étoffe roulée sur elle-même et doivent être au moins de deux frappes différentes.

Tombeau 3.

Le tombeau 3 est d'importance bien moindre. Il donne l'impression de la fosse étroite, maçonnée et voûtée, qui aurait enfermé un cercueil ; mais, bien qu'il ne semble pas avoir été pillé, il ne contenait aucune trace d'un corps ni de son enveloppe. Sa largeur est de 0 m. 62, sa longueur de 3 m. 25 environ. Il n'est pas pavé et la hauteur, du sol vierge à la clef, est de 0 m. 65. Il est couvert par une voûte demi-circulaire et les briques, de qualité plus médiocre qu'ailleurs, sont rouges, minces et décorées, sur une tranche longue, de losanges concentriques (type K, fig. 5). Son orientation était N. 40° E.

Quelques vases furent trouvés dans cette tombe par les tirailleurs qui creusèrent les fosses voisines et entamèrent l'extrémité S. de ce sépulcre. L'Ecole en possède deux **D 10**, 77 (pl. v.) et 78 ; ce sont des bols bas, sans pied, en sphères aplaties, d'émail blanc craquelé dont il reste quelques traces. L'une **D 10**, 77 porte à l'intérieur la trace de trois supports d'empilage à la cuisson. Un troisième vase, en terre noire, était en débris ; il avait une forme voisine de **D 10**, 55 (pl. vi.)

Tombeau 4.

Le tombeau 4 répétait en plus grand les formes du tombeau 3. Il mesurait 1 m. 25 de large sur 4 m. 20 de long et sa voûte demi-cylindrique laissait libre une hauteur juste égale à sa largeur. Il s'ouvrait au N. 30° O. Les briques, au moins le tout petit nombre qui purent être examinées, étaient dans le système à losanges concentriques (type K, fig. 5). Le tympan N. peut avoir été éventré dans le haut et rebouché ensuite; mais cette ouverture, si elle

---

[1] Elle peut avoir été en partie colorée par l'argile jaune humide qui les a recouverts.

a existé, n'eût pas permis de le remblayer comme il l'était. En effet, il s'est révélé à nous bourré d'une terre fortement tassée jusqu'à l'intrados même, où elle adhérait sans laisser le moindre vide. Dans ce remblai très dur se trouvaient quelques briques jetées de travers sur la tranche et des tessons. Il y a là un problème déconcertant.

Une dizaine de pièces plus ou moins complètes furent trouvées aux deux extrémités. C'est à l'entrée E. :

un petit vase vernissé **D 10**, 79, de o m. 085 de hauteur (fig. 6) ;

un vase en terre cuite **D 10**, 80, à surface réticulée, de o m. 155 de haut, (pl. v) ;

plus quelques débris dans le genre de **D 10**, 79, ou informes.

A l'autre bout fut dégagé un grand vase **D 10**, 81 (fig. 6), orné de deux filets avec deux boutons plats sur la mince bande que déterminent ces traits ; il portait une large coulée d'émail bleu pâle ; sa forme est très voisine de **D 10**, 67 (pl. v) ; hauteur : plus de o m. 25 ;

un vase bombé **D 10**, 82, de o m. 095 de haut, avec un filet (fig. 6) : à côté, un peu plus bas, un autre semblable en morceaux ;

puis la moitié d'un petit vase analogue **D 10**, 84 (hauteur : o m. 05) et la moitié **D 10**, 83, d'un vase semblable à **D 10**, 82, et portant une large tache d'émail vitreux.

Les tombeaux 3 et 4 durent être remblayés et la voûte du tombeau 4, devenue informe sous les coups de pioche, dut être éventrée, pour ne pas créer une poche dangereuse sous la route. Par contre les tombeaux 1 et 2 ont été l'objet de mesures de conservation.

Tombeaux d'Annam.

Plus récents que les précédents sans doute sont les tombeaux qui vont suivre, notamment ceux de Qui-chính, au Quảng-bình.

La région de Mậu-lâm, notamment Tràng-đè, offre de nombreux vestiges de sépultures grossières consistant en vases de terre presque sphériques d'une vingtaine de centimètres de hauteur.

Plus au S., dans le voisinage de la concession Villarcent, on trouve une série de tombeaux soigneusement construits et voûtés en briques. Le P. Barbier, de Mậu-lâm, qui, soit par lui-même, soit par un de ses chrétiens fort intelligent, en a fait fouiller plusieurs, nous a fourni les renseignements très précis suivants.

Ces tombeaux sont orientés de telle sorte que l'extrémité soit toujours tournée du côté du centre de la colline. Ils sont rectangulaires, fort longs pour leur largeur, de peu de hauteur et voûtés de briques en forme de coins. L'une de celles-ci qui portait des caractères trop usés pour être déchiffrés, a été envoyée à l'Ecole. Le fond est formé par un ou trois rangs de briques carrées, disposées en losanges. Les petits murs latéraux ont une hauteur de moins de o m. 40 et la voûte paraît en cintre surbaissé.

Un des tombeaux fouillés par le catéchiste est décrit exactement avec un petit plan (fig. 13) :

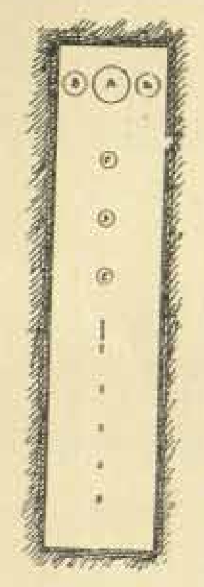


Fig. 13. — TOMBEAU DE QUI-CHÍNH.

Echelle: 0 m 025 par mètre.

A. Jarre à quatre anses, comme celle entrée au Musée sous la cote **D 10**, 47. Celle-ci était plus petite, n'ayant que 0.23 de haut ; elle était couverte par un bol peu profond. En B étaient deux assiettes ; en C et en E, un bol plat renversé ; en D, un bol plat droit. En F furent trouvés cinq morceaux de fer, le premier ayant l'apparence vague d'un long clou (1).

Un autre tombeau, fouillé par le même catéchiste, s'élargissait à la tête et contenait deux jarres, au lieu d'une. Une de celles-ci est **D 10**, 47 (fig. 14). Chacune était recouverte d'une assiette en bronze qui s'effrita au toucher. Devant, se trouvait la série des bols placés à peu près de même. Ces divers tombeaux contenaient de petits morceaux noirs analogues à du charbon.

Parmi les vases trouvés, un certain nombre furent donnés au Musée par le P. Barbier. Ce sont : la grande jarre **D 10**, 47, en émail blanc craquelé ; deux bols **D 10**, 52 et **D 10**, 51 de même, l'un avec un décor de phénix (2) qui servait de couvercle à une jarre du genre de **D 10**, 47; un vase noir **D 10**, 48; ils vont souvent par paire et semblent destinés à s'emboîter l'un dans l'autre, le haut entrant facilement dans le bas. Notons encore un *liên*, vase à contenir le riz **D 10**, 49 d'émail blanc craquelé ; un plat crème verdâtre à larges cannelures **D 10**, 50, et la brique à caractères **D 10**, 53, (fig. 14).

Les tombeaux de Qui-chính ont été démolis par les chrétiens du voisinage qui les recherchaient pour construire l'église. Il en reste encore sans doute beaucoup sous terre.

D'autre part nous avons recueilli à Vinh, le 12 avril 1916, un vase funéraire très apparenté comme forme à certains vases des vestiges de Đại-la-thành.

Dans les extractions de terre qui fournissent les remblais de la ligne du chemin de fer, dans la ville même, non loin du marché, on a trouvé en effet un certain nombre de vases qui contenaient des ossements. Les Annamites qui les ont découverts avaient laissé des masses de terre autour et ces monticules avaient ainsi l'aspect des tombeaux dans les rizières. L'un de ces vases qu'on a ressorti devant nous et qui avait été vidé en partie puis rempli de terre à

---

(1) Peut-être ces divers objets étaient-ils sur le cercueil, dans le vide sous la voûte, tandis que la jarre aurait occupé l'autre espace laissé vide au bout. Mais y avait-il un cercueil ? Nulle trace de bois et nul reste d'os ne paraissent avoir été découverts dans ces sépultures.

(2) Ce modèle est fréquent dans les débris de vases trouvés sur l'emplacement de Đại-la-thành, près de Hanoi et qui paraissent pour la plupart remonter à l'époque des Song.

nouveau, comme l'indiquait la présence dans le sable d'une feuille verte, contenait un lit de débris d'os encore agglomérés et adhérents au fond. Ce vase en faïence d'émail blanc, à couvercle, avec collerette de lotus autour du

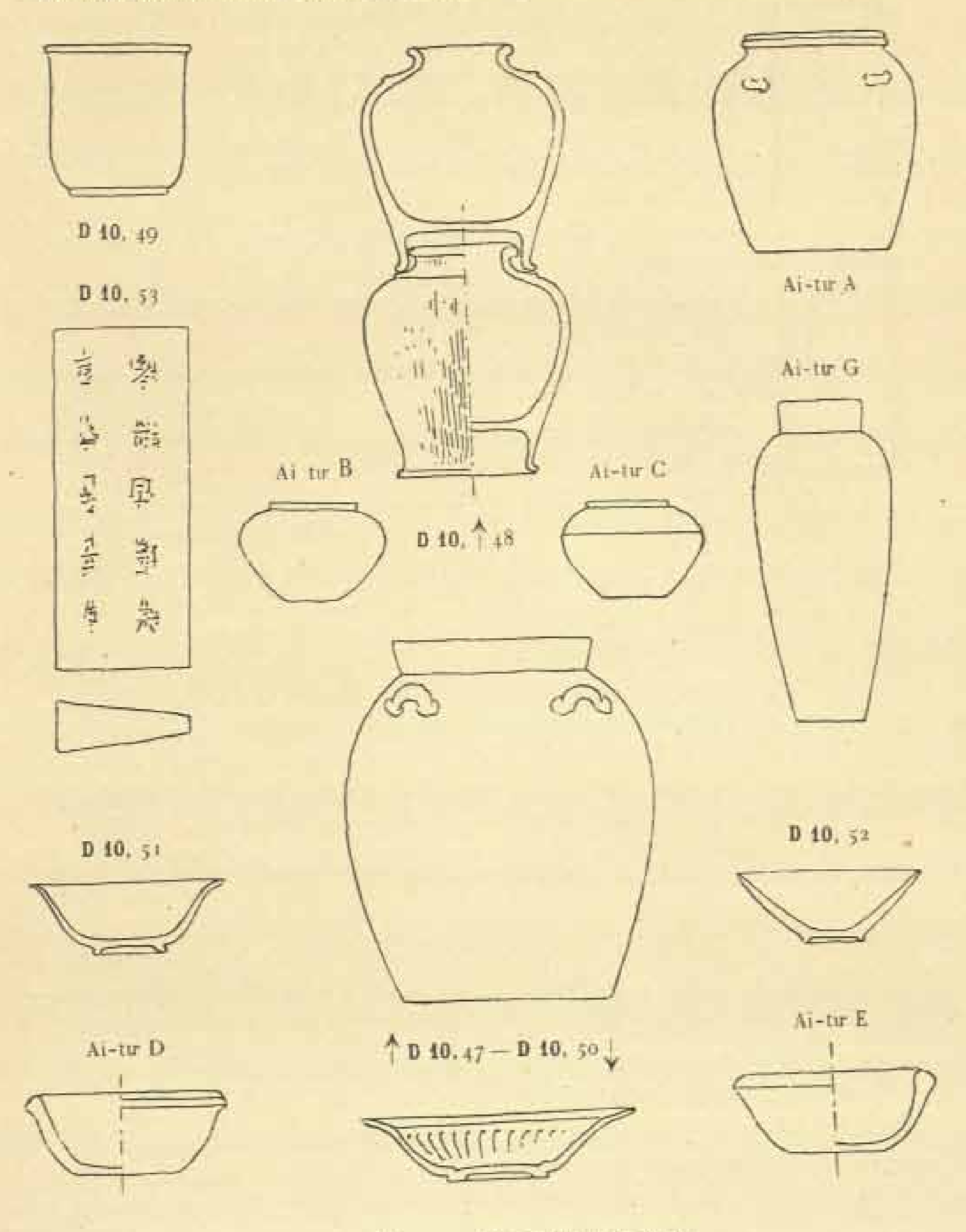


Fig. 14. — Pièces de Qui-chính et de Ai-tư.

Echelle : 0 m. 15 par mètre.

col, haut de 0 m. 24, est entré au Musée sous la cote **D 10**, 46 (pl. ix). D'autres que nous avons vus étaient simplement des pots cylindriques, de hauteur égale à la largeur, en terre rouge, sans couvercle. Cet endroit passe pour un très ancien cimetière chinois, mais rien ne prouve que l'hypothèse ne soit pas propre aux coulis qui ont trouvé ces vases (profondeur probable sous terre, 0 m. 50).

Un autre tombeau plus au Sud encore fut découvert au Quảng-trị, à Aí-tử, le 10 mai 1915, au lieu dit les Ba Gò, « les trois collines », dans les dunes, exactement par G 62 de latitude et G 116 de longitude. C'était une fosse carrée de 1 m. 60 de côté et de 1 m. à 1 m. 20 de profondeur, construite en briques, dont l'une, type des autres, rapportée à la Mission de Bồ-liêu, est en terre grise et mesure 0 m. 37 × 0 m. 19 × 0 m. 05. Cette fosse contenait plusieurs vases qui furent recueillis à la Mission (fig. 14) :

A, jarre en terre blanche légèrement vernie avec quatre anses horizontales, à rotin ; hauteur : 0 m. 21, largeur : 0 m. 19 ;

B, pot en terre blanche à couverte grise, avec émail verdâtre, conservé par places en grosses larmes craquelées ; hauteur : 0 m. 09, largeur : 0 m. 14 ;

C, pot en terre blanche, comme celle du tombeau de Quảng-yên, mais sans trace d'émail ; même forme bombée que le précédent, mais avec un trait venu au tour ; hauteur : 0 m. 08, largeur : 0 m. 12 ;

D, jatte grisâtre ; hauteur : 0 m. 075, largeur : 0 m. 19 ;

E, jatte semblable comme ton et dimensions, mais de profil un peu différent ;

F, fond de vase conique très épais en terre rouge légèrement quadrillée ;

G, vase allongé, en terre grise, mal tourné ; hauteur : 0 m. 305, largeur : 0 m. 13.

A un mètre de la fosse les indigènes auraient trouvé encore de vieilles sapèques et un pot bombé qui contenait, paraît-il, des barres d'or ; il était couvert par un disque de grès d'une vingtaine de centimètres de diamètre et d'une épaisseur de 2 à 3 centimètres [1].

Observations.

Si ces dernières découvertes sont peu instructives en raison du doute qui règne sur l'époque même de ces tombeaux, les premières où la présence des sapèques et les caractères des miroirs introduisent un élément chronologique suffisant, fournissent quelques observations précises.

La première remarque qui résulte de la comparaison de ces caveaux est que jamais nul vestige de cercueil, de corps, ni même de cendres ne fut rencontré, et dans deux cas au moins il n'eût pu passer inaperçu : ce sont la

---

[1] Ces renseignements nous furent donnés par le P. H. de Pirey, qui a vu pot et dalle, mais non les problématiques barres d'or.

fouille du caveau 2 de Sept-Pagodes, où le corps eût dû se retrouver, et la découverte de Đàm-xuyên, où la moindre trace d'ossements eût profondément troublé la population indigène. Or la destruction complète des os, notamment de la masse épaisse du crâne, n'est pas admissible : il y a des ossements qui comptent des milliers d'années et se sont conservés dans des conditions bien moins favorables. Si d'autres observations ne viennent pas contredire celles-ci, il est impossible de ne pas considérer ces caveaux comme des cénotaphes et peut-être la demeure même du mort, mais non le lieu de dépôt de son corps. Cette conception, il faut bien le reconnaître d'ailleurs, rend assez mal compte de la forme allongée du caveau 3 de Sept-Pagodes, et des tombes de Qui-chính qui semble disposées à la demande d'un cercueil : mais le fait est patent, aucune trace de corps n'y a été découverte.

Observons ensuite qu'une orientation spéciale ne paraît pas nécessaire. Cependant la direction exacte, dans trois cas sur huit, vers un point cardinal, différent d'ailleurs, peut difficilement être un fait de hasard.

Notons encore l'emploi simultané dans les armes du bronze et du fer, car les tombeaux de Quảng-yên et de Sept-Pagodes ne doivent pas être d'époque bien éloignée, si l'on considère la similitude de certaines pièces de leur mobilier funéraire.

Cette céramique, bien que très apparentée à celle des Han, présente cependant quelques caractères spéciaux. Les vases des Han offrent d'ordinaire des émaux verts que le temps seul a adoucis et ce n'est guère qu'une fois, p. 115, que Laufer signale un ton ivoire. Ce dernier est, à une exception près, **D 10**, 54, le seul ton employé ici. De même la forme, rare en Chine, de vase à fond relevé **D 10**, 14 et 64, est au contraire la seule représentée dans nos tombeaux. D'autre part la décoration par bandes de scènes de chasse, si fréquente dans la faïence des Han, manque ici, de même que les faux anneaux dont l'absence est rare en Chine. Ces faits ne pourront trouver un sens que si le chiffre des observations s'accroît ; elles sont encore trop peu nombreuses pour autoriser le moindre essai d'explication.

Enfin, dernière remarque qui au point de vue architectural n'est pas sans intérêt, il est fort curieux de voir ces tombeaux, exposés à l'infiltration des terres, être construits en briques sèches qui dès les premiers jours durent laisser couler le sable et l'eau de pluie à travers le remblai ; peut-être d'ailleurs peut-on supposer les voûtes recouvertes à l'origine d'une couche d'argile qui les eût rendues imperméables ; néanmoins une telle négligence dans des édifices qui visiblement étaient élevés pour une durée considérable et peut-être voulus éternels, semble indiquer que l'emploi du mortier comme mode de liaison entre les matériaux était à cette époque probablement inconnu.

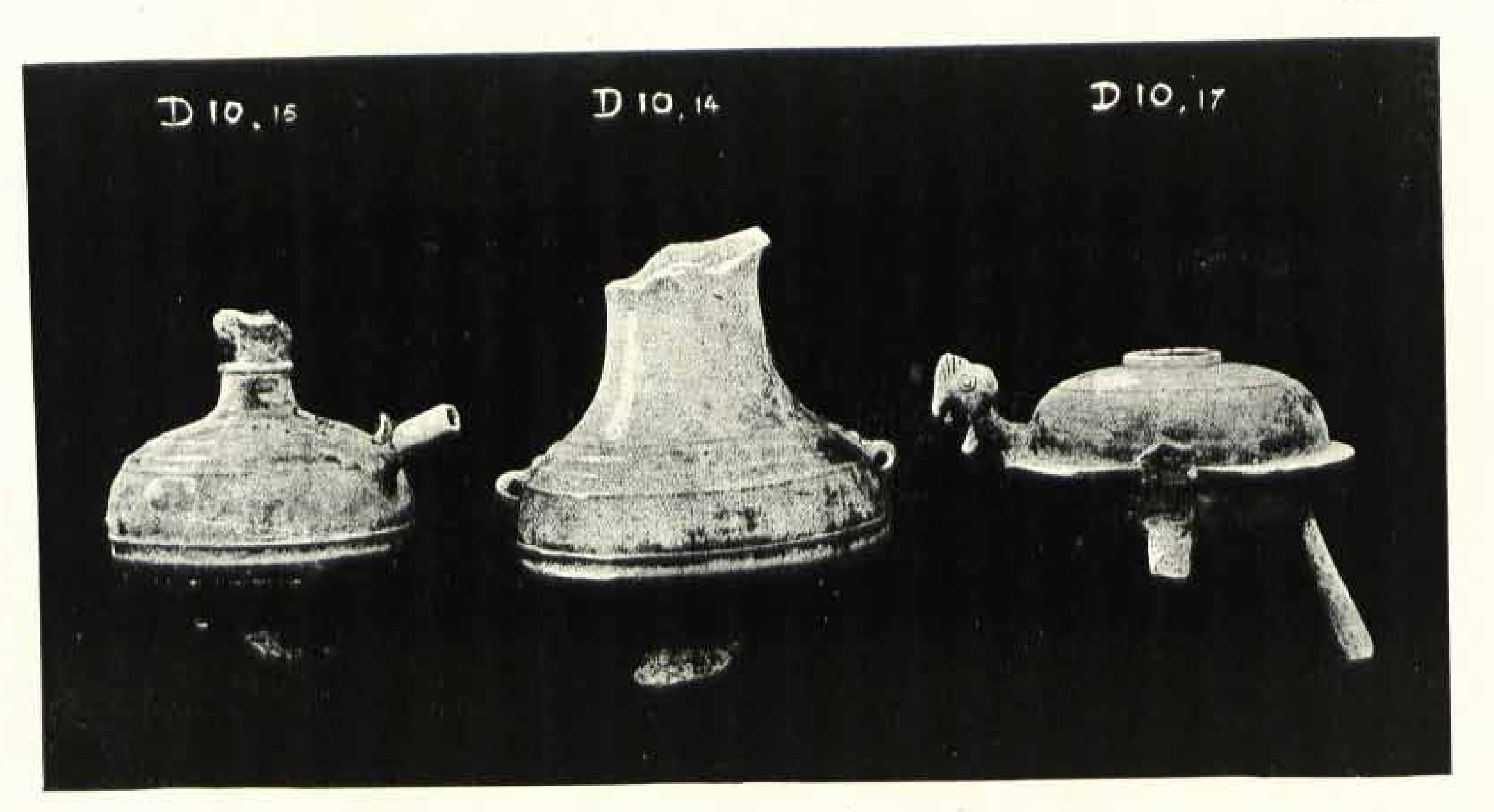
RÉPERTOIRE DES PIÈCES TROUVÉES DANS LES TOMBEAUX.

Tombeau	N° du Musée	Planche ou figure	Renvoi au texte
Đầm-xuyên, p. 2	**D 163**. 46	I	p. 3 note 1
»	**D 10**. 1		p. 2 » 4
Ương-bi, p. 15	**D 10**. 2-4	VI	p. 15
	5-7	6	»
	8		»
Quảng-yên, tombeau principal, pp. 3-12	**D 10**. 9-12		p. 8
	13	6	»
	14-15	II	»
	16	III	p. 10
	17	II	»
	18	III	»
	19-21	6	»
	22	IV	»
	23-25	6	»
	26		»
	27	V	»
	28	IV, 6 (faux **D 10**. 24)	»
	29	IV	p. 11
	30	7	»
	31	III	»
	32-33	IV, 6	»
	34-35	6	»
	36	III	»
	37		»
	38-43		p. 12
Yên-tri, pp. 13-14; première série	**D 10**. 44	VI	p. 14
	45		»
Vinh, p. 26-28	**D 10**. 46	IX	p. 28
Qui-chính, p. 25-26	**D 10**. 47-53	14	p. 26
Sept-Pagodes 1, pp. 17 18	**D 10**. 54	IV	p. 18
	55	VI	»
	56		»
	57	6	»
	58	VI (faux **D 10**. 59)	»
Sept-Pagodes 2, pp. 19-24	**D 10**. 59		p. 24
	60-61		p. 22
	62	V	»

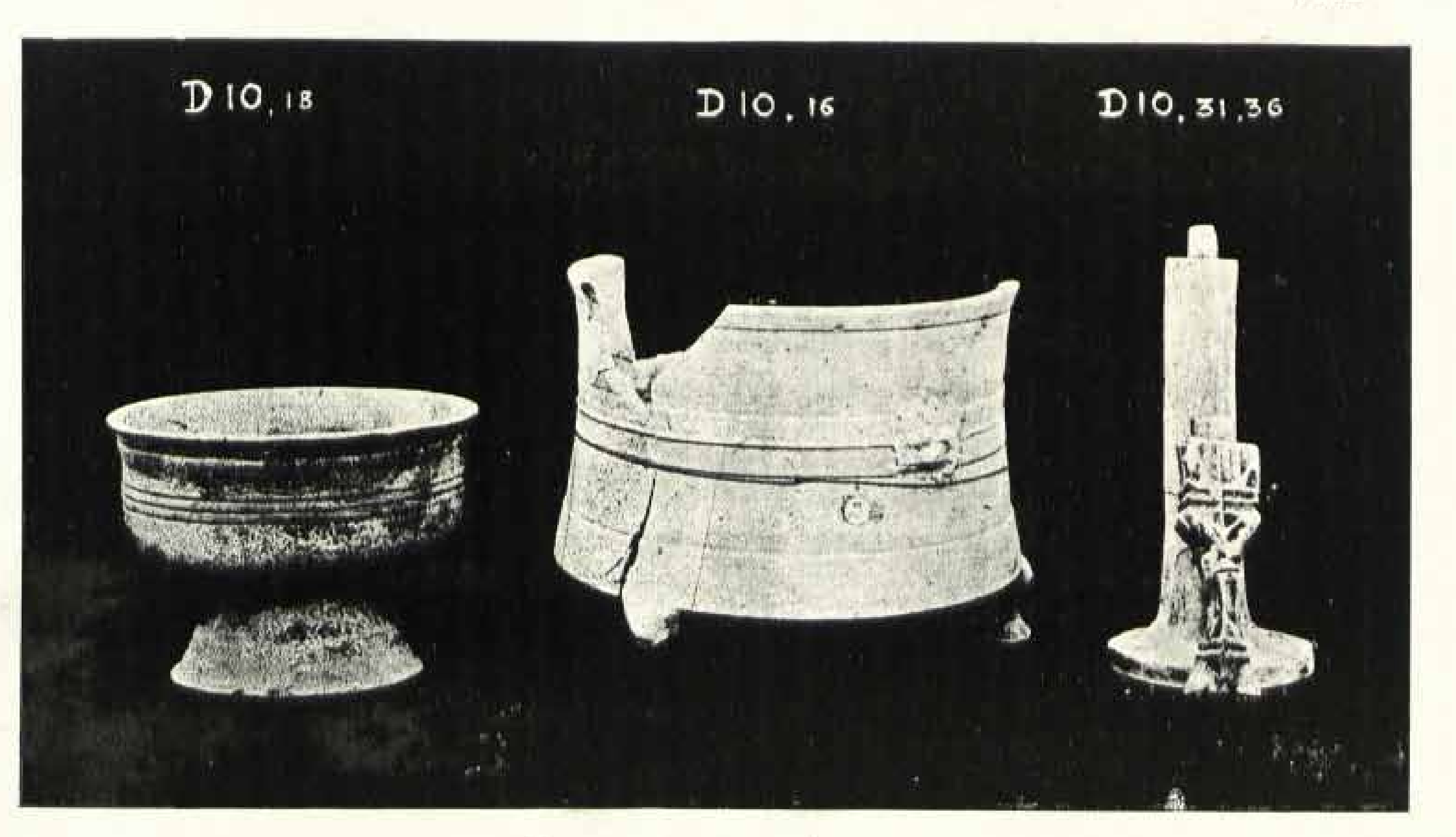
Tombeau	N° du Musée	Planche ou figure	Renvoi au texte
Sept-Pagodes 2	63-66	VII	p. 20 et 21
	67	V	23
	68	VIII	»
	69	10, 11	20
	70	6	21
	71	VI	22
	72		21
	73	6	22
	74-75		22
	76 (partie)	12	23
Sept-Pagodes 3, p. 24	D 10. 77	V	24
	78		»
Sept-Pagodes 4, p. 24-25	D 10. 79	6	25
	80	V	»
	81-82	6	»
	83-84		»
Yên-hưng, p. 12-13	D 10. 85		p. 13
	86-87	IX	»
	88-94		»
Yên-tri, pp. 13-14; deuxième série	D 10. 95-99		p. 14
	100-112		» note 2
Ai-tư, p 28		14	p. 28



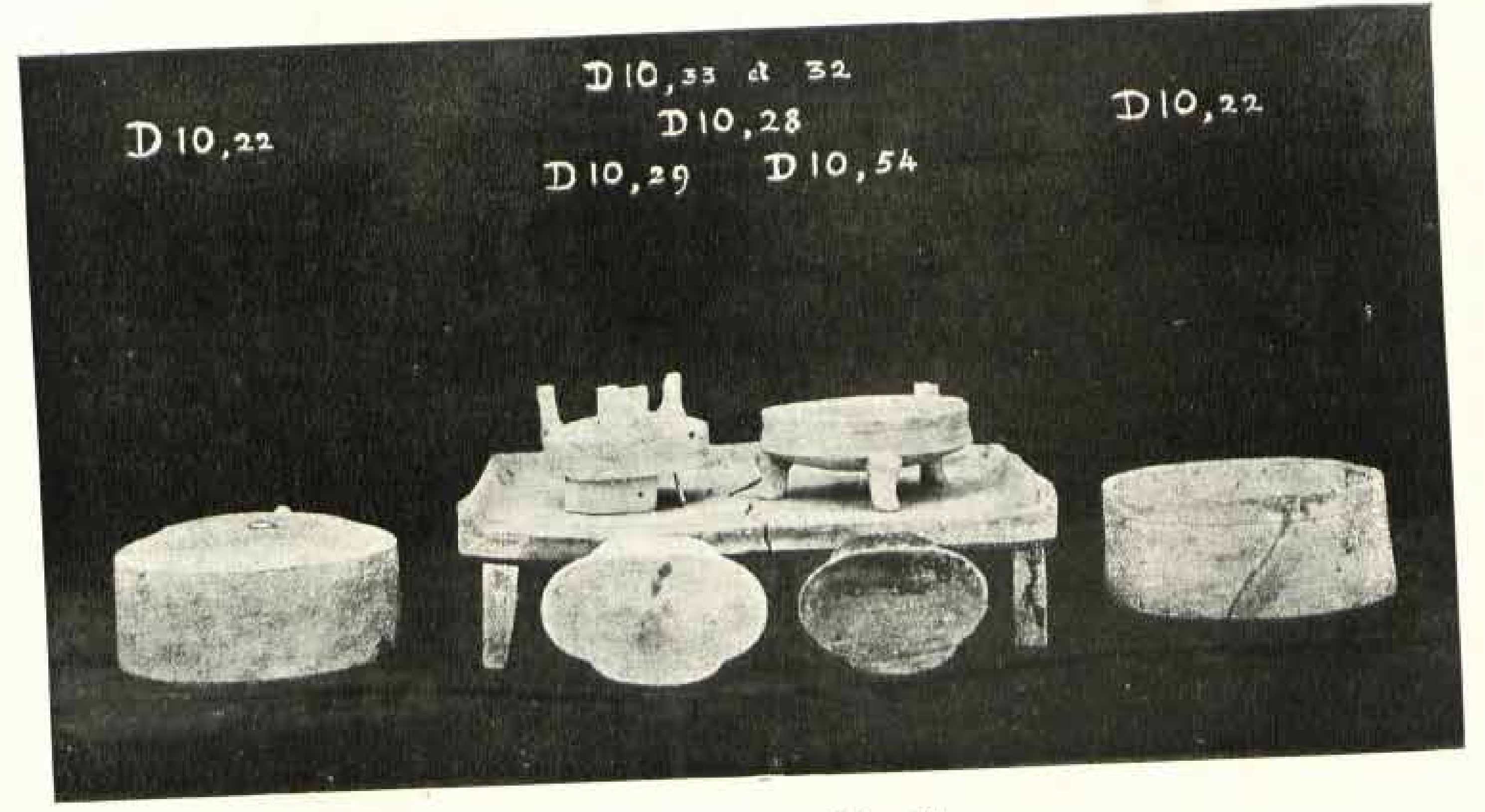
MIROIR D 163, 46 DU TOMBEAU DE ĐẦM-XUYÊN.



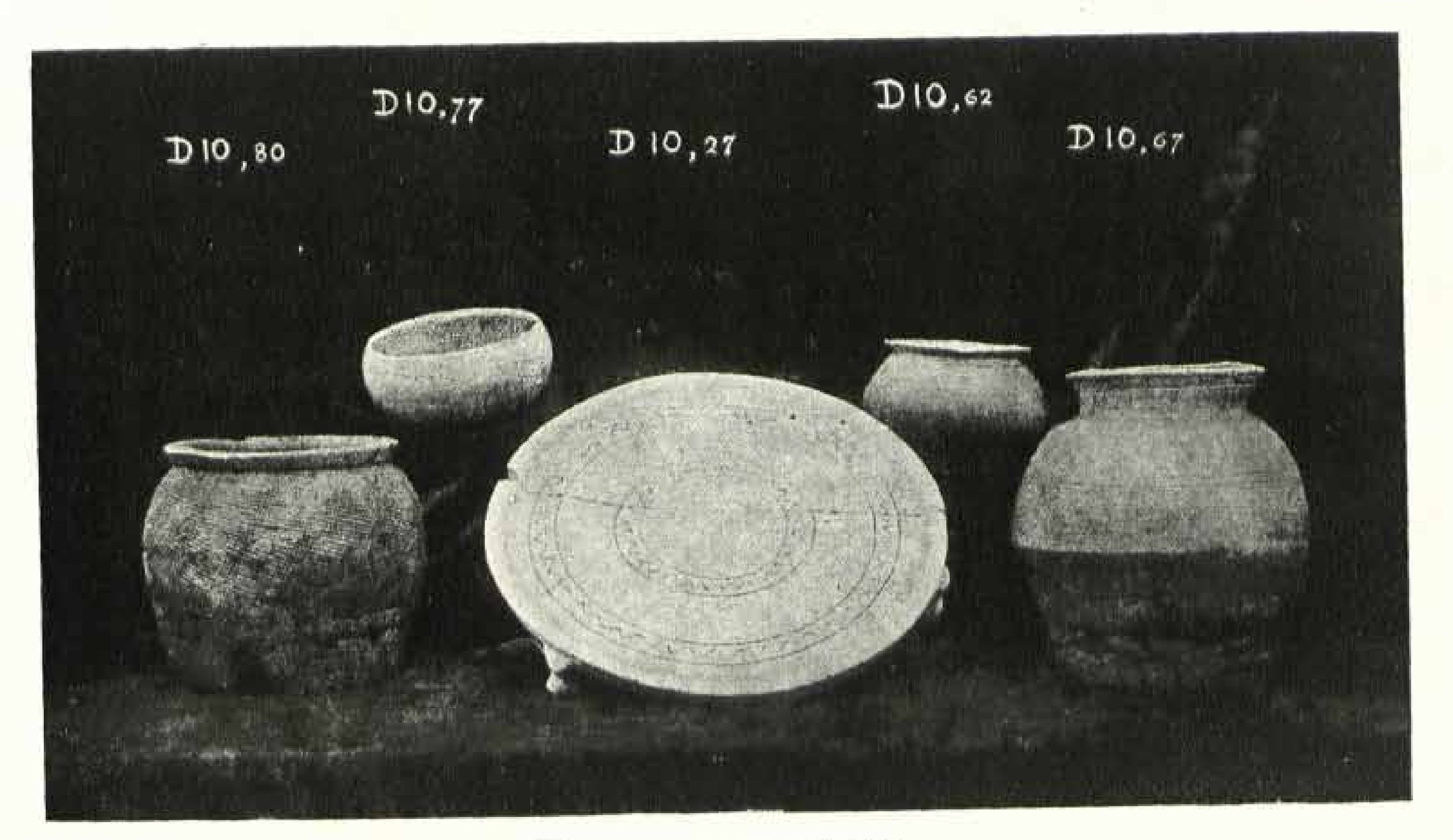
Pièces du tombeau de Quảng-yên.



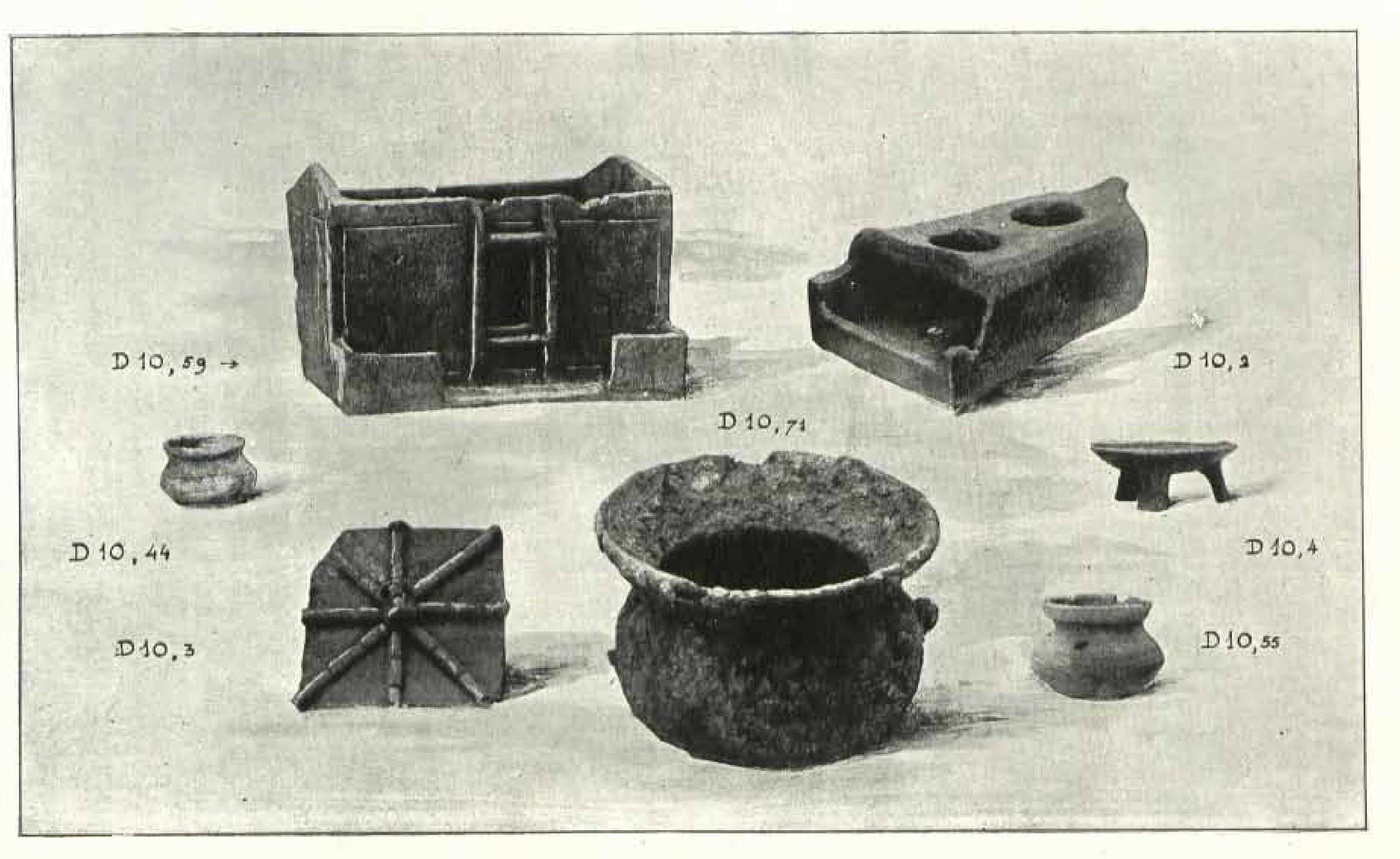
Pièces du tombeau de Quảng-yên.



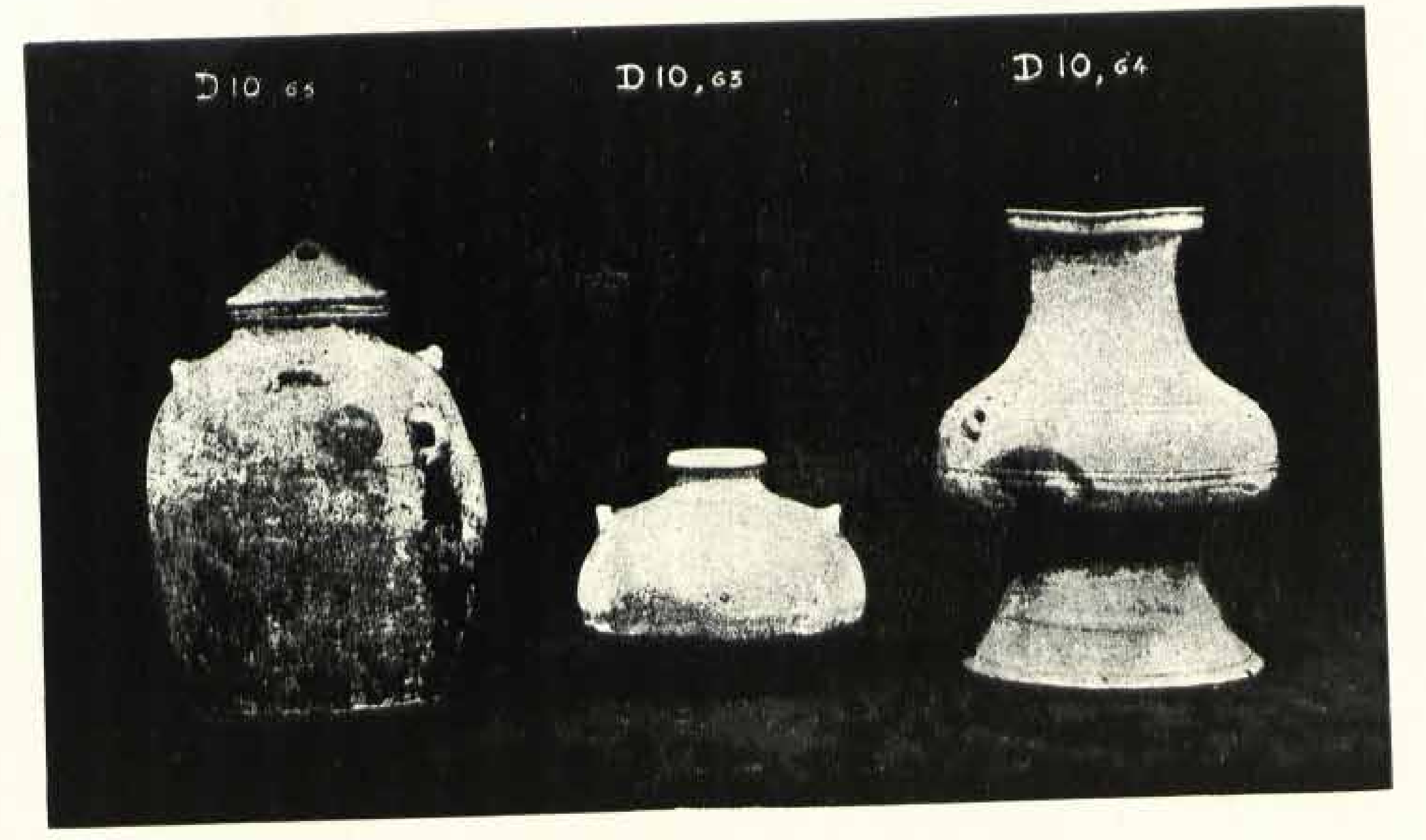
Pièces du tombeau de Quảng-yên.



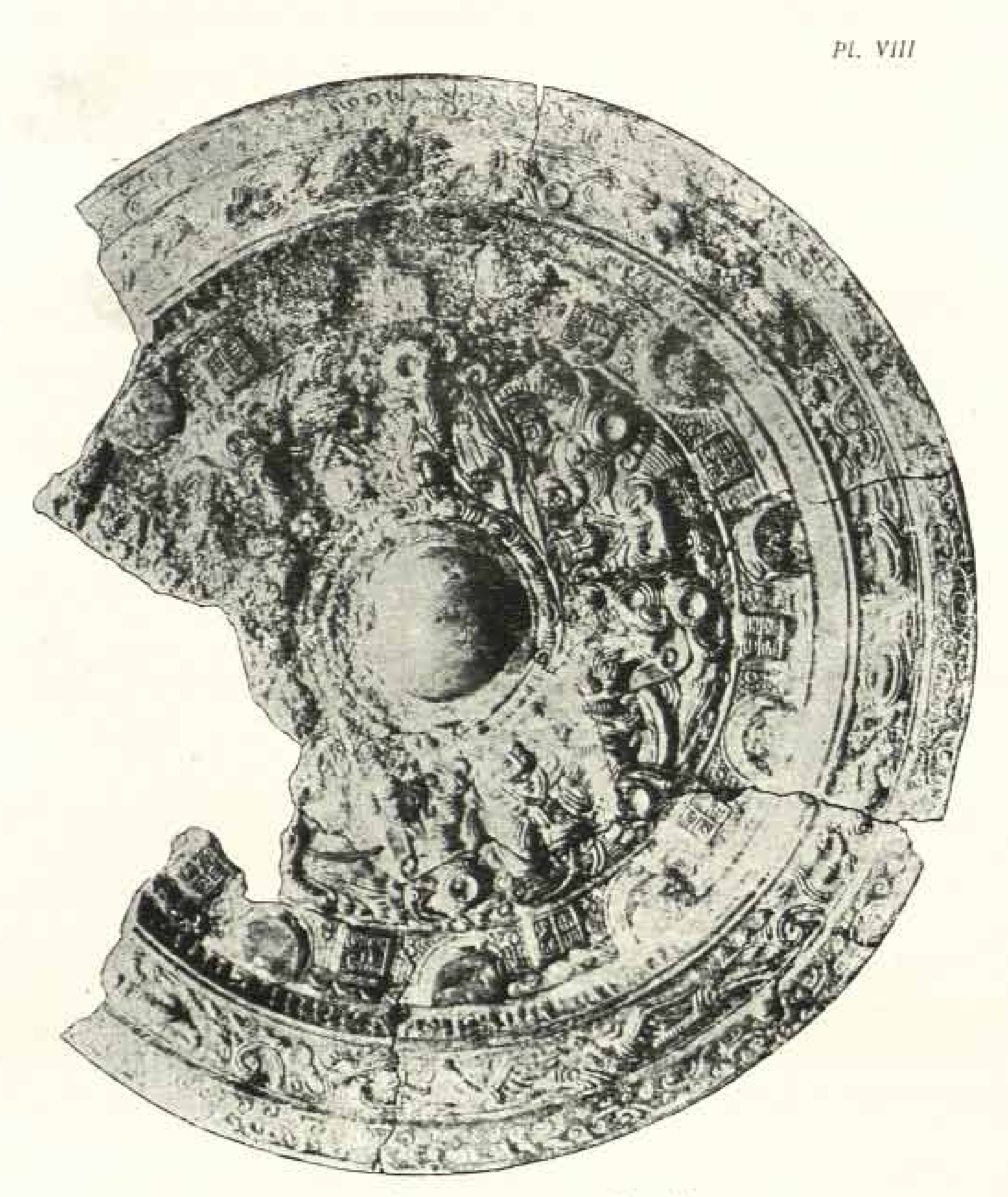
Pièces du tombeau de Quảng-yên.



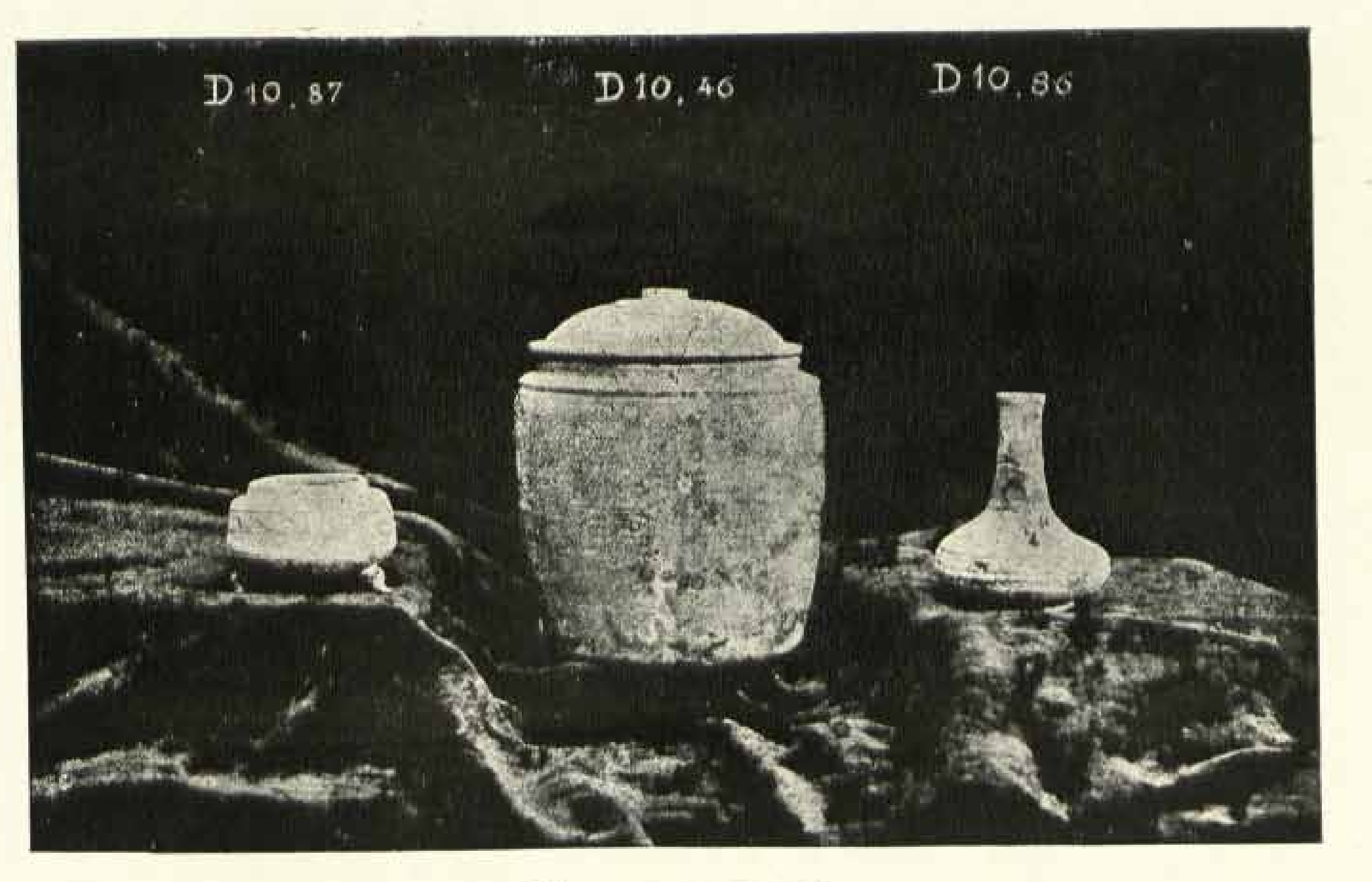
Pièces de tombeaux divers.



Pièces du tombeau 2 de Sept-Pagodes.



Miroir **D 10**, 68 du tombeau 2 de Sept-Pagodes.



Pièces de divers tombeaux.

DOCUMENTS SUR LA DYNASTIE DE SUKHODAYA

Par G. CŒDÈS,

Professeur à l'Ecole française d'Extrême-Orient.

I. — L'INSCRIPTION KHMÈRE

La stèle khmère trouvée par le roi Mähä Möngküt en 1834, dans le Vät Jäi de Sukhodaya, et rapportée à Bangkok dans le Vät Phra: Kèo, fut signalée pour la première fois en 1884 par M. PAVIE dans une lettre au Gouverneur de la Cochinchine. Cette lettre, publiée dans les *Excursions et Reconnaissances* de la même année (1), était accompagnée de la reproduction, d'après un mauvais calque, des lignes 10 à 53 de la face B (la seconde des quatre faces), suivie d'une transcription et d'une traduction du même passage, dues toutes deux au P. SCHMITT (2). Ce dernier s'était malheureusement mépris sur la langue même employée dans cette inscription, et avait cru *y* reconnaître du siamois. D'autre part la date 1283 *çaka*, tronquée du dernier chiffre, était devenue 128 *de l'ère du Buddha*. Aussi devine-t-on les résultats extravagants auxquels avait abouti le digne missionnaire. Son erreur ne tarda pas à être relevée par M. AYMONIER, qui n'eut pas de peine à démontrer que l'inscription était en khmèr, et proposa à son tour une traduction du passage reproduit par le P. Schmitt (3). Ce n'est qu'une dizaine d'années plus tard que le P. Schmitt reprit la publication de ce texte, à la fois dans un des volumes de la Mission Pavie (4) et dans le *Siam ancien* de FOURNEREAU (5). Le fac-similé des faces B et D paraît avoir été exécuté d'après un estampage à la chinoise, ou un frottis, légèrement retouché. La transcription, malgré un certain nombre de mauvaises lectures, est, dans l'ensemble,

---

(1) T. VII, n° 18, p. 429.
(2) *Ibid.*, p. 435.
(3) *L'épigraphie kambodjienne. Ibid.*, t. VIII, n° 20, p. 253.
(4) *Etudes diverses*, t. II. *Recherches sur l'histoire...*, p. 203. Ce volume a paru en 1898. Il a été précédé, en 1894, par un autre volume intitulé *Archéologie et histoire*, où notre inscription figure p. 27. Dans les deux volumes elle porte le n° II.
(5) T. I, p. 161, n° V.

à peu près exacte. Mais la traduction n'est pas celle du texte transcrit : c'est celle d'« une ancienne traduction thaïe qui est déposée à la bibliothèque du palais et qui fut faite avant la détérioration de la pierre ». C'est à M. Aymonier qu'est due la première traduction fidèle des parties conservées de cette stèle (1). Quant à la version siamoise utilisée par le P. Schmitt, elle semble avoir été faite sur une sorte de fac-simile de la stèle, consistant en un pilier de bois colorié en noir, portant des caractères écrits à l'encre jaune, conservé autrefois à la Bibliothèque royale de Bangkok (2). Elle est l'œuvre d'une commission de lettrés nommée par le roi Mõngkŭt et présidée par le Prince Pavaresvariyālaṅkarṇ (3) : elle a été publiée en 1884 dans le *Vajirañāṇa Rai Dwen* (4). M. Aymonier, qui a vu le soi-disant fac-simile, déclare que « la hardiesse avec laquelle les lettrés ont altéré les parties lisibles et restauré les parties dégradées de l'inscription indique suffisamment qu'ils n'ont pas compris le texte » (5). Quant à l'assertion du P. Schmitt, que la traduction siamoise fut faite « avant la détérioration de la pierre », M. Aymonier en démontre l'inexactitude d'une façon qui paraît convaincante : « L'opinion commune des indigènes étant que la stèle a été découverte par le prince royal en 1834, comment la version serait-elle antérieure à cette date ? Le futur roi Mahā Mõngkŭt, lettré quelque peu féru d'instruction européenne, a pu alors s'intéresser à ce monument ; mais qui donc s'en serait soucié auparavant ? D'un autre côté, il est à présumer qu'à cette époque la stèle était déjà détériorée et à peu près telle que nous la voyons aujourd'hui. Dire que le transport en jonque ou sur de mauvais chariots a pu la dégrader, c'est faire une supposition que ne confirme pas l'examen de la pierre. Les deux faces perdues sont opposées l'une à l'autre ; elles sont rasées totalement, de haut en bas ; cette usure fut lente, sans éclats ni cassures importantes. Arrivée au Palais, la stèle fut probablement conservée à l'abri des intempéries. Bref, il est à craindre que la copie de cette inscription n'ait été qu'une restauration fantaisiste » (6). La comparaison du texte khmèr avec la version siamoise confirme pleinement l'opinion de M. Aymonier. Si la traduction de la dernière face suit assez fidèlement l'original, celle des parties conservées de la première face est pleine d'inexactitudes. Voici, par exemple, comment débute cette version siamoise (je cite la traduction qu'en a donnée récemment M. Petithuguenin (7), et qui est plus exacte que celle du P. Schmitt) :

---

(1) *Cambodge*, t. II, p. 83.

(2) *Exc. et Rec.*, t. VIII, p. 257. Ce pilier semble avoir disparu.

(3) Cf. *Prăxum Phongsāvădan*, t. I (Bangkok, 1914), p. 8 de la préface.

(4) T. I, p. 239 Réimprimé dans *Rưâng Mưâng Sŭkhòthăi*, Bangkok, 1908, p. 10, et *Prăxum Ph.*, I, 152, en même temps qu'une transcription médiocre, en caractères siamois, des parties lisibles de la stèle khmère.

(5) *Exc. et Rec.*, *ibid.*

(6) *Cambodge*, t. II, p. 90-91.

(7) *BEFEO*, XVI (3), p. 14.

« En çaka 1269, année du Porc, Phraḥ Somdet Praḥ Kamrateṅ At [1] Çrī « Dharmarāja, fils de Phraḥ Bāt Somdet Kamrateṅ At Hṛdaya Jaya Jeṭṭha du « Mıraṅ Sukhōdaya était Phraḥ Mahā Uparāja à Çrī Sajanālaya ; le Phraḥ Mahā « Uparāja, ayant appris que son père était gravement malade, leva une armée.. »

Or le texte khmèr original, assez bien conservé, dit simplement ceci ;

« En 1269 çaka, année du Porc, Braḥ Pāda Kamrateṅ Aṅ Ḷidaiya rāja, « qui est le petit-fils de B. P. K. A. Çrī Rāmarāja, conduisit toutes ses troupes « hors de Çrī Sajanālaiya... »

On voit que dans l'interprétation de ce passage capital les auteurs de la version siamoise se sont complètement mépris, et ont entassé erreurs sur erreurs. Je n'aurais même pas tant insisté sur les défauts de cette version, si des travaux récents ne risquaient de consacrer quelques-unes de ses fantaisies [2]. Il est à souhaiter que le crédit qu'on a cru parfois pouvoir lui accorder soit définitivement ruiné par la publication du texte khmèr original.

De celui-ci il existe cependant une version thaïe *ancienne*. Elle est gravée sur une stèle de grès assez semblable, comme forme et comme dimensions, à la stèle khmère. Les caractères sont du type de l'inscription dite « de Jum » [3], et il n'est pas douteux que le texte thaï n'ait été gravé en même temps que le texte cambodgien. Cette stèle, que ni le P. Schmitt, ni M. Aymonier n'ont pu connaître, a été découverte par le Phra:ja Boran dans une pagode d'Ayuthyā, et conservée pendant un certain temps au Musée de cette ville, où M. de Lajonquière la signale dans un de ses rapports [4]. Elle a été depuis lors transportée à Bangkok et érigée dans le Vāt Phra: Kèo, à côté de l'inscription khmère. C'est au Prince Damrong que revient le mérite d'avoir reconnu que les deux stèles constituaient en quelque sorte un document bilingue [5]. Bien que les lacunes coïncident en partie, on verra que le texte thaï complète sur certains points le texte khmèr et contribue parfois à l'élucider.

A en croire la traduction que M. Aymonier donne des dernières lignes, la stèle khmère qui fut, ai-je dit, découverte dans le Vāt Jāi, au centre même de Sukhodaya, aurait été primitivement placée au Bois des Manguiers, à l'Ouest

---

(1) Cette fausse lecture Kamrateṅ *At* a eu une fortune singulière. On la retrouve jusque dans la belle étude de M. Bradley, *The oldest known writing in Siamese* (J. Siam Soc., VI, 1909, p. 7) et les Siamois parlent aujourd'hui couramment de la stèle de Kāmārādeng *At*.

(2) Le Prince Damrong, *Phra: Ràxāphōngsdvādan*, 2e éd. (Bangkok, 1914), p. 94-95, et M. Petithuguenin, *Notes critiques pour servir à l'histoire du Siam*, *BEFEO*, XVI (3), p. 15, 21, admettent l'existence de Hṛdaya Jaya Jeṭṭha qu'ils identifient avec Phra: Sıra Thāi de l'inscription de Jum, et dont ils placent la mort en m. s. 1276 (1354 A. D.). Mais le nom de Hṛdaya Jaya Jeṭṭha et la date 1276 sont deux inventions des pandits du roi Mōngkūt.

(3) No III de la Mission Pavie et de M. Petithuguenin, *loc. cit.*; no XV de Fournereau, *Siam ancien*, t. II.

(4) *Essai d'inventaire archéologique du Siam*, BCAI, 1912, p. 52 (no 1).

(5) *Loc. cit*, p. 2; *Pra:xām Phōngsdvādan*, t. I, préface, p. 8.

et en dehors de la ville [1]. Il est probable en effet que cette stèle fut primitivement placée en ce Bois des Manguiers où, ainsi qu'on va le voir, eurent lieu les événements qu'elle a pour but de commémorer [2]. Mais ce n'est sûrement pas d'elle qu'il est question dans les dernières lignes de la face D. Voici ce que dit le passage visé : « Le Mahāthera versé dans les Saintes Ecritures, qui est venu de l'Ile de Laṅkā et réside à... sidol, au Sud du Bois des Manguiers, a composé de saintes gāthās, écrit la gloire et la renommée du roi là où celui-ci est entré dans les ordres ; il a gravé une stèle et l'a placée dans l'enceinte consacrée du Bois des Manguiers, à l'Ouest de cette-ville de Sukhodaya. » Ainsi le texte parle bien de l'érection d'une stèle au Bois des Manguiers, mais non de « cette » stèle : le démonstratif a été ajouté par M. Aymonier. De plus, le terme *braḥ gāthā* ne saurait s'appliquer à un morceau en langue vulgaire et en prose. Il désigne sûrement une composition en pāli et en vers. J'hésite d'autant moins à l'affirmer que *la stèle où le Mahāthera fit graver ses gāthās existe encore* : découverte à Sukhodaya au Vât Pā Ma:mùáṅg (Bois des Manguiers), elle est actuellement conservée à la Bibliothèque nationale Vajirañāṇa. J'en donne plus loin le texte et la traduction.

* * *

Cette inscription khmère est un panégyrique du roi Ḷidaiya. Elle a plus spécialement pour objet de commémorer la venue à Sukhodaya, en m. s. 1283 (1361 A. D.), d'un moine de Ceylan et l'ordination du roi au monastère du Bois des Manguiers. Est-ce en cette même année que l'inscription fut composée et gravée ? La ruine presque totale de la troisième face, qui pouvait contenir une autre date, empêche de rien affirmer [3].

Le roi Ḷidaiya, dont les dates extrêmes données par le texte khmèr sont m. s. 1269 (1347 A. D.) et 1283 (1361 A. D.), était un *petit-fils de Rāmarāja* (l. 2). C'est donc bien le même prince que l'auteur de l'inscription de Jum, régnant en m. s. 1279 (1357 A. D.), qui était fils d'un roi nommé jusqu'à présent Sṛā Thāi, et *petit-fils de Rāmarāja* (l. 3). Et c'est très vraisemblablement l'auteur de ce traité cosmologique appelé communément « Trāiphum de Phra: Rùáng » : cet ouvrage, d'après l'introduction, a en effet pour compilateur un

---

(1) *Cambodge*, t. II, p. 90 : « (Mahāsāmi, le grand) Ancien et (les recueils de) la Triple Corbeille qui nous viennent de Laṅkādvipa sont à... Sidol. *Au Sud du bois des Manguiers, on place cette sainte stèle* où sont écrites la gloire et la renommée du roi qui entra dans les Saints Ordres. *On la conserve dans l'enceinte des bornes sacrées en ce bois des Manguiers*, à l'Ouest de cette (ville de) Sukhodaya. »

(2) Cf. Face A., l. 53 : brai svāy *neḥ*, *ce* Bois des Manguiers-*ci*.

(3) M. Petithuguenin, *loc. cit.* p. 15, dit que « cette inscription est manifestement postérieure au règne du roi dont elle relate les vertus ». Cette opinion est fondée sur une interprétation de la phrase où figure la date 1283, interprétation que je discuterai plus loin.

prince de Sajjanālaya nommé Ledaiya, fils de Lelidaiya (je vais revenir sur ce nom), et *petit-fils de Rāmarāja* [1]. Il n'y a pas de raison de douter que le Rāmarāja nommé dans ces trois documents soit identique à Rāma Khāmhĕng. Comme la stèle khmère (l. 9 ; version thaie, l. 7) ajoute que Ḷidaiya fut sacré pour succéder à son père et à son grand-père, ce roi est bien le deuxième successeur de Rāma Khāmhĕng, et la généalogie :

Rāma Khāmhĕng
↓
Hṛdaya Jaya Jeṭṭha = Phra:ja Sứrā Thāi
↓
Hṛdayarāja

adoptée par les derniers auteurs qui se soient occupés de cette question [2], est conforme aux données de l'inscription khmère.

Mais si le tableau généalogique est exact, les noms qui le composent sont à reprendre. On a vu plus haut que le nom de Hṛdaya Jaya Jeṭṭha est une invention des pandits du roi Mŏngkŭt. Quant à celui de Sứrā Thāi, je crains qu'il ne soit le résultat d'une fausse lecture. Après un examen attentif de la stèle de Jum conservée à la Bibliothèque nationale de Bangkok, je crois pouvoir affirmer que le caractère lu *s* est en réalité un *l*. Dans cette écriture, *s* se distingue de *l* par un petit trait horizontal légèrement courbé : .

Or le caractère qui figure dans le mot lu *Sứra*, présente, au lieu de ce trait horizontal, un trait oblique, très mal venu, qui est manifestement une éraflure de la pierre , et qui a été singulièrement retouché sur le fac-simile publié par le P. Schmitt dans la *Mission Pavie* et le *Siam ancien*. Je lis donc ce caractère *l*, d'accord sur ce point avec les lettrés siamois qui ont publié l'inscription de Jum dans le *Vajirañāṇa Rai Dưen* [3]. Mais alors, que faire de ce nom, en apparence absurde, de *Lưā Thāi* (*Lưa daiya*) ? Deux solutions apparaissent comme possibles. Les amateurs du nom, évidemment poétique, de Sứrā thāi, corrigeront *l* en *s*, correction toujours facile, et rien ne sera changé. Mais quelque regret que j'aie, moi aussi, à voir disparaître ce « Tigre des

---

[1] *Traibhumi, Buddhist Cosmogony ascribed to Phraya Lidaya...* Bangkok, 1912, p. 3. — L'identité de ce Lidaiya et du Ḷidaiya des inscription est admise par le Prince Damrong (*Phra: Râxaphŏngsâvâdan*, p. 97). Leur communauté de nom et de filiation se double d'une certaine communauté de goûts : la composition d'un traité de cosmologie n'a rien de surprenant de la part d'un prince tel que Ḷidaiya, versé dans les Ecritures et surtout dans l'astronomie.

[2] Prince Damrong, *loc. cit.*, p. 94-97, et Petithuguenin, *loc. cit.*, p. 21.

[3] T. I, p. 160 ; réimprimé dans *Rưâng Mưâng Sŭkhŏthāi*, p. 20.

Thaïs », je penche en faveur de la seconde solution qui consiste à lire ce nom *Lơthăi* (*Lơdaiya*). On a, dans l'épigraphie de cette période, des exemples de confusion entre les voyelles *ơ* (เ่ ou เอ) et *ưa* (เ่อ). C'est ainsi que le mot ศึก (*sưk*), écrit เศิก *sơk* à la l. 114 de l'inscription de Rāma Khămhĕng, est écrit เสือก *sưek* à la l. 31, et que เดือด *tưet* (*dưĕt*), écrit correctement à la l. 27-28 de la même inscription, devient เดิด *tơt* dans la version thaïe de la stèle khmère (A, l. 18). Mieux que cela, dans l'inscription de Jum (l. 13 et 60), le mot cambodgien ស្មោះ *smò* (écrit เสมอ *samơ* dans l'inscription de Rāma Khămhĕng, l. 113), est orthographié เสมือ *samưà*. De même, เลือ *lưà* peut fort bien n'être autre chose qu'une graphie du khmèr លើ *lơ*, écrit actuellement en siamois เลอ *lơ*. Le nom *Lơ Thăi*, moins harmonieux que *Sưà Thăi*, n'est cependant pas dénué de sens. Le lexique siamois *Vacanānukrama* glose *lơ* par *sũng* (élevé), *nưà* (supérieur), *jòt* (sommet), *lòt* (supérieur). De même que Pallegoix traduit l'expression *lòt lŏk* par « excellent, qui n'a pas son pareil dans tout l'univers », de même je traduis *Lơ Thăi* par « supérieur parmi les Thaïs, premier d'entre les Thaïs », ce qui n'a rien d'impossible comme nom de roi [1]. Si j'adopte la leçon *Lơ Thăi* (*Lơdaiya*), ce n'est pas seulement parce qu'elle est la seule que je puisse lire sur la pierre, c'est encore parce qu'elle répond mieux que la leçon *Sưà Thăi* à *Lelidaiya* du Traiphum Phra: Rùàng [2] et à *Līdeyya* des textes pālis [3].

Le nom de Hṛdaya, donné couramment au roi régnant de l'inscription khmère et de celle de Jum, est un autre *idolum libri*. Dans l'inscription khmère (l. 1) il est clairement écrit Ḷidaiya avec le signe ឭ *ḷi*, bien distinct du ឫ *ri* qui figure dans ឫក្ស *rikṣa* (B, l. 38). Dans l'inscription de Jum, la première

---

[1] Noter que les termes *jòt* et *lòt*, donnés comme équivalents de *lơ*, figurent dans les noms des deux premiers rois de la dynastie régnante.

[2] Cette forme เลลิไทย *Lelidaiya* pour เลิไทย *Lơdaiya* procède probablement d'une diplographie. A moins encore qu'elle ne représente la forme เลือไทย avec confusion entre อ et ก. Un autre exemple d'une telle confusion nous est fourni par le nom de ce roi de Xieng-măi que les texte pālis appellent กิลนา Kilanā (*Jinakālamālinī*, p. 122) et les textes thaïs กือนา Kưna (*Phŏngsăvădan Yŏnok*, p. 190).

[3] Cf. *infra*, p. 35 sqq.

lettre du nom n'est pas un *h* avec *ṛi* souscrit comme le porte l'estampage *retouché* publié dans la *Mission Pavie :* c'est le signe que le P. Schmitt transcrit *ṛi*, mais qui est manifestement un *ḷi*. Ce signe a en effet pour élément principal le corps du *ṭ* tel qu'il figure dans le mot *piṭaka* (l. 31), tout de même qu'aujourd'hui ฦ *lü* et ฦๅ *lư* ont pour élément principal le corps du ฎ *ṭ* (*do*). Quant au *ṛi*, dont j'ai trouvé un exemple dans une inscription encore inédite du même roi, conservée à la Vajirañāṇa (est. de l'Ecole française d'Extrême-Orient n. 196, 1[er] petit côté, l. 7), il avait à cette époque, tout comme aujourd'hui, le corps du ถ *th* pour élément principal et affectait la forme suivante : . La lecture *Ḷidaiya*, attestée à la fois par l'inscription khmère de Sukhodaya et par l'inscription siamoise de Jum, est donc absolument certaine. On me dira bien que *Ḷidaiya* peut à la rigueur passer pour une variante de Ṛidaiya, altération de Hṛidaya encore en usage en siamois [1]. Mais alors, si le nom du roi est bien *Hṛidaya*, pourquoi les inscriptions, qui orthographient correctement tant d'autres mots sanskrits, écorchent-elles systématiquement celui-là ? Pourquoi le *Trăiphum Phra: Rüăng* écrit-il *Ledaiya* ? Et surtout, pourquoi les textes pālis, aussi bien la stèle du Bois des Manguiers que la *Jinakālamālinī* et le *Sihinganidāna* [2], emploient-ils la forme *Lideyya* au lieu de *Hadaya*, forme pālie de *Hṛidaya* ? On résout toutes ces difficultés en admettant, comme je le fais, que le roi en question s'appelait *Ḷidaiya* (*Lü Thăi*), c'est-à-dire qu'il portait, comme ses prédécesseurs *Ban Mưăng*, Rāma *Khămhĕng*, *Lơ Thăi* (ou *Sừă Thăi*), un nom indigène, que je suis malheureusement incapable d'expliquer à l'heure actuelle [3].

En définitive, je propose de remplacer le tableau généalogique donné plus haut par le suivant :

Rāma Khămhĕng

↓

Lơ Thăi (Lơdaiya)

↓

Lü Thăi (Ḷidaiya)

(1) ฤๅไทย *rưthăi*, cœur.

(2) Cf. *infra*, pp. 35, 41.

(3) Cf. le nom พระยา ลือ Phya Lư, pris à son avènement par le légendaire Ṛddhikumara (*Phŏngsăvădan Nưa*, dans *Praxăm Phongs.*, t. I, p. 13.)

Se fondant sur la soi-disant traduction siamoise de l'inscription khmère, le Prince Damrong [1] et M. Petithuguenin [2] ont cru pouvoir placer en m. s. 1276 (1354 A. D.) l'avènement de Ḷidaiya. Cette date 1276 ne se trouve ni dans le texte khmèr original, ni dans la version siamoise ancienne. Malgré les lacunes du texte khmèr, il est clair que c'est à l'*abhiṣeka* du roi que se rapporte la date m. s. 1269 (1347 A. D.) par laquelle il débute. Mais cette date, qui est celle du sacre solennel, celle à laquelle les Thạos et les Phra:jas reconnurent Ḷidaiya comme Thạo et Phra:ja et lui donnèrent les titres de Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja, n'est pas celle de son premier avènement au pouvoir, lequel eut lieu six ans plus tôt. C'est du moins le seul sens que je puisse tirer de cette phrase de l'inscription khmère : « (Face B, l. 10) *stac gañ taṃrañ svey rājavibhaba ta* (11) *çrī Sajjanālaya-Sukhodaya nau chnāṃ 22 lvaḥ ta 1283 çaka chlū saṃtec* (12) *pavitra pre...* » M. Petithuguenin, qui admet que Ḷidaiya devint roi en m. s. 1276, est obligé de couper la phrase en deux et de traduire : « Sa Majesté régna dans le royaume de Çrī Sajanālaya Sukhōdaya pendant 22 ans. En M. S. 1283, année du Bœuf, Sa Majesté le Roi ordonna à un paṇḍit d'aller inviter un Mahāsāmi Saṅgharāja » [3]. Cette traduction, qui laisse entendre que le roi eut un règne total de 22 ans, au cours duquel, en m. s. 1283, eurent lieu certains évènements, me paraît impossible parce qu'elle méconnaît la valeur de *lvaḥ ta*. Soit que l'on coupe la phrase après *chlū*, comme le fait M. Aymonier, soit qu'on la coupe après *22*, comme je le fais, cette expression *lvaḥ ta* marque dans tous les cas une liaison intime entre le nombre d'années de règne et la date 1283. *Lvaḥ* a le sens de « jusqu'à, arrivé à » ; il indique un évènement postérieur aux évènements relatés précédemment. Dans le cas présent, l'auteur de l'inscription, employant cette particule, veut certainement dire que c'est *après 22 ans de règne* que le roi envoya chercher le Maître versé dans les saintes écritures.

Il en résulte qu'en m. s. 1283 (1361 A. D.) Ḷidaiya était dans la vingt-deuxième année de règne, autrement dit que son avènement remonte à m. s. 1262 (1340 A. D.). Cette date, qui est suffisamment établie par le texte khmèr, coïncide d'une façon curieuse avec les données chronologiques du *Trăiphum Phra: Rùàng*. D'après l'exorde de cet ouvrage (p. 3), le roi Ledaiya régnait à Sajjanālaya depuis 6 ans, quand il le fit compiler, en l'an 25 d'une ère inconnue [4].

---

(1) *Loc. cit.*, p. 94.

(2) *Loc. cit.*, p. 15, 21.

(3) *Ibid.*, p. 15. M. Petithuguenin dit qu'il traduit « d'accord avec M. Aymonier ». Il semble qu'il y ait là une méprise. M. Aymonier, *Cambodge*, t. II, p. 87, traduit en effet : « S. M. résida 22 ans à Çrī Sajanālaya Sukhodaya *jusqu'en 1283 çaka. Alors* Sa Seigneurie envoya... » C'est moi qui suis d'accord avec M. Aymonier.

(4) Si ce n'est pas une interpolation tardive, datant d'une époque où l'on attribuait déjà le Trăiphum à Phra: Rùàng, inventeur de la petite ère (l'année c. s. 23 est en effet une année du Coq), il s'agit soit de la 23e année d'une ère nouvelle inventée par le roi,

l'année du Coq (1). Or, si l'avènement de Ḷidaiya date de m. s. 1262 (1340 A. D.), la 6e année de son règne tombe en m. s. 1267 (1345 A. D.), *qui est précisément une année du Coq.*

Mais puisqu'il ne reçut l'abhiṣeka qu'en m. s. 1269 (1347 A. D.), aurait-il donc été, comme l'a supposé M. Aymonier (2), associé au pouvoir du vivant de son père, en qualité d'uparāja ? On verra que sur ce point les textes pālis étudiés plus loin complètent d'une manière intéressante les données un peu maigres de l'épigraphie.

* * *

Tels sont les problèmes historiques que pose la stèle khmère de Sukhodaya. Cette stèle, qui est toujours conservée au Vāt Phra: Kẽo (3), a été suffisamment décrite par le P. Schmitt et par M. Aymonier pour qu'il soit inutile de revenir sur ses caractéristiques extérieures.

Au point de vue phonétique, cette inscription, du milieu du XIVe siècle, en est au stade des vieilles inscriptions khmères. L'ơ (*អើ*) et l'è (*អែ*) ne sont pas encores différenciés de l'e (*អេ*) : *កើត kơt* est encore écrit *កេត ket*, *ដែល dèl* est encore écrit *តេល tel*. On trouve l'occlusive simple dans des groupes de consonnes où elle est aujourd'hui aspirée : *kse*, *bnek*, actuellement *khsè*, *phnĕk*.

---

soit de la 23e année depuis sa naissance. L'inscription du Buddhapada de Sukhodaya (FOURNEREAU, *Siam ancien*, t. I, p. 249) donne un exemple de cette dernière manière de compter.

(1) Les autres éléments de cette date sont entachés d'inexactitude. A la p. 3 on lit : jeudi, pleine lune du 4e mois (phālguna). Mais à la fin de l'ouvrage (p. 243), où cet exorde se trouve répété, on lit : jeudi, pleine lune du 10e mois (*bhadrapada*), mṛgaçiranakṣatra.

(2) *Cambodge*, III, p. 714. M. Aymonier avait été amené à formuler cette théorie pour concilier les termes de l'inscription khmère avec ceux de l'inscription de Jum, qui, d'après la traduction du P. Schmitt, dit qu'en m. s. 1279 (A. D. 1357), le roi Hṛdaya (Ḷidaiya) ne régnait plus, et qu'on avait déjà sacré roi (*son successeur*) *Dharmarājādhirāja*. D'après lui, le successeur de Sürä Thāi, Hṛdaya, ayant pris le pouvoir en 1340 A. D., aurait fait sacrer en même temps comme vice-roi le fils auquel il destinait sa succession (le futur Dharmarājadhirāja), ce qui permettait à ce dernier de dire en 1361 A. D. qu'il régnait depuis 22 ans. — On voit que M. Aymonier distinguait Hṛdaya, successeur de Sürä Thāi, de Sūryavaṃça Dharmarāja, successeur de Hṛdaya. Mais cette théorie n'a plus de raison d'être, puisque la traduction du P. Schmitt repose sur un contresens, et que l'inscription de Jum dit nettement qu'en m. s. 1279 (1357 A. D.) le roi Ḷidaiya régnait à Sajjanalaya-Sukhodaya, avait été sacré et avait reçu le nom de Çrī Sūrya Braḥ Maha Dharmarājadhiraja. (Cf la correction de M. Pelliot à la traduction du P. Schmitt, *BEFEO*, IV, p. 259, correction adoptée par M. Petithuguenin, *loc. cit.*, p. 17, et qui s'impose en effet).

(3) Et non à la Bibliothèque Vajirañāṇa, comme le dit M. Petithuguenin, *loc. cit.*, p. 13

Si la langue nous paraît plus souple, plus claire, plus compréhensible que celle des autres inscriptions khmères, c'est apparemment parce que cette stèle traite de sujets qui nous sont plus familiers.

Sauf deux exceptions (*olārika*, B, 2 ; *thera*, passim), les mots savants sont sanskrits ([1]) et non pālis, bien que le bouddhisme dont tout le texte est imprégné soit le bouddhisme singhalais à canon pāli. A l'heure actuelle encore, la langue bouddhique, au Siam comme au Cambodge, emploie plus de mots sanskrits que de mots pālis.

Ainsi que l'avait déjà remarqué Bergaigne ([2]), l'écriture est très voisine de celle de la grande stèle sanskrite d'Aṅkor Vat. A part la difficuté qu'il y a souvent à distinguer le *c* du *p* et du *b*, le déchiffrement en est assez aisé. Ce déchiffrement a été fait à la fois sur l'original et sur les deux estampagnes de l'Ecole (Camb. 409 et n. 214). Les lectures douteuses sont en italique.

TEXTE

Face A

(1) 1269 çaka kur braḥ pāda kamrateṅ añ Ḷidaiya (2) rāja ta jā braḥ cau ta braḥ pāda kamrateṅ añ çrī Rāma(3)rāja nāṃ senā bala byūha phoṅ aṃvi çrī Sajanālaiya — (4) k *crat* phgat phgaṅ — — bala carat — — braḥ — lai — — au (5) pañcamī ket jeṣṭha çukrabāra nu kāla stac pandval — — — (6) *nāṃ bala phoṅ* — — — *jhāṃ cap* grap dvāra tiṅ — prahāra sa (7) tru — — — — — hoṅ ° *toṅ* noḥ dep stac li (8) lā — — — — — braḥ rājahṛdaya aiçvaryyā — — ya — — ra — (9) *Sukhodaya neḥ* snoṅ janaka braḥ ji viṅ — — — —(10) — — — *ta mān* ta caturdiça syaṅ mān — — — — — — (11) — — — — — — — — n — y çrī ya — svetachatra — — (12) abhiṣeka oy nāma braḥ pāda kamrateṅ añ çrī Çūryya(13)bañça Rāma Mahādharmmarājādhirāja *svey* — — — — — — — — (14) . . . . . . (15) — — — yā — syaṅ thve *saukhya* — — — — — — — — — — — (16) — — — — — jana — — *phgaṅ* barṇa — — — — — — — — — — (17) . . . . . neḥ . . . . (18) . . . . syaṅ — — — — (19) — — — — — (20) — — — — — saṃtac pavitra — — — — — — — — — — — (21) — — — — oy dāna jivittra noḥ viṅ syaṅ cren — — — — — (22) . . . . . . *prāni* — — — (23) . . . . (24) — — — — — — — — — chloṅ — — saṅsāradukha — — — — — — (25-27) . . . . (28) . . . stac . . . (29-32) . . . . (33) . . . [braḥ pāda kamrateṅ a]ñ çrī Çūryyabañça Rāma [Ma](34) hādharmmarājādhirāja . . . . . . (35-37) . . . . (38) . . . . jya . . . . (39) . . . . . . (40) . . . . phoṅ

([1]) Les principales incorrections procèdent d'une confusion constante entre les trois sifflantes ç, ṣ, s. Noter aussi les formes *skvargga* (B. 29) pour *svarga*, *barddha* (D. 15) pour *baddha*, etc.

([2]) *I. S. C. C.*, p. 566.

.... (41) ..... dep stac ...... (42) — — — — çramaṇa brāhmaṇa *tapasvivati* — — — (43-47) .. . ... (48) pāda kamrateñ añ çrī Çūryyabañça Rāma Mahādharmmarājā[dhirāja] (49) .... *tanu* . ... (50) — — — — rūpa braḥ Içvara — — — braḥ aṅga — *paripūrṇa hōñ* — — (51) — — — *modantap* [1] ket āṣāḍha çukrabāra pūrvāṣāḍharikṣa nā — (52) — çrī [sū] ryonnati kāla stac pratiṣṭhā braḥ Maheçvararūpa *Viṣṇurūpa* (53) s — — Devālayamahākṣetra brai svāy neḥ — — — — — (54) — tapasvi brāhmaṇa phoñ pūjā nitya — — — dharmma — — — — — (55) .. . . braḥ pāda kamrateñ añ çrī (56) Çūryyabañça Rāma Mahādharmmarājādhirāja drañ braḥ piṭakatraya *āc* ryyaṇ [ca]

Face B

(1) p rryaṇ braḥ vinaya braḥ abhidharmma toy lokācāryyakṛtyā d[aṃ](2)nep ra toy brāhmaṇa tapasvi saṃtec pavitra *ñāpta* beda sā(3)strāgama dharmma nyāya phoñ daṃnep ra jyotisāstra ta ---- daṃ — (4) ti barṣa māsa çūryyagrāsa candragrāsa stec āc tyañ nu sesa (5) braḥ prajñā ta olārika ri phālguṇānta ti gvar mok *adhika kroy* nu ça(6)karāja ta adhika stec phdik viṅ krāl gvar pi *cai* thnas — — — ñ — — (7) ūṇādhikamāsa dina bāra nakṣatra nu saṅksepa guḥ toy *nu karmmaçi* (ddhi) (8) saṃtec pavitra āc tak āc lap āc lek nāṃ *guṇa* — — — — çiṣya (9) toy nu çiddhi çakti braḥ karmma sap mātrā prākat çrīyasakīrtti *kṛta* (10) leḥ[h] nu barṇanā pi sānvartha ley stac gañ taṃrañ svey rājavibhaba ta (11) çrī Sajjanālaya Sukhodaya nau chnāṃ 22 lvaḥ ta 1283 çaka chlū saṃtec (12) pavitra pre rājapaṇḍita dau añjeñ mahāçāmi saṅgharāja ta mān çilā (13) ryyaṇ cap braḥ piṭakatraya ta siṅ nau Laṅkādvipa ta mān çilācāryya (14) rū ksiṇāçraba phoñ creñ aṃvi nagara Canna mok lvaḥ ta mārggāntara dep (15) pre silpi laṃtap sañ braḥ kuṭi vihāra kamlūñ brai svāy ta mān to(16)y diṣa paçcima Sukhodaya neḥ prāp rāp cak ksec sanme thve *maday* (17) prabai sap diṣa rū braḥ Viṣṇukarmma git nirmmāna kāla nā-*nu* nā saṃtec (18) braḥ mahāthera nu bhikṣ[u]-saṅgha phoñ mok braḥ pāda kamrateñ añ pre (19) laṃtap slā lāja dyañ dhūpa puṣpa kalpabṛksa sañ — — thve pūjā trā(20)p mārgga pre amātya mantri rājakula phoñ dau daldval pūjā sa(21)kkāra aṃvi sruk Chaut mok lvaḥ Jyañ Doñ tal sruk Pañ Candra (22) Pāñ Bār rvvac lvaḥ Sukhodaya neḥ mvay rvvat dep pre pos krā(23)ç jaṃraḥ braḥ rājamārgga aṃvi dvāra ti pūrvva dau lvaḥ dvāra ti paçcima tal ta (24) brai svāy nā sañ kuṭi vihāra sthāna syañ tas[s] nu vitāna ta vicitra (25) bvaṃ leñ rvvac raçmiyāditya mvat panlāy panlvañ javanikā raṃyval — (26) y trā paṃgap antarāla krāl nu basra pañcaraṅga bvaṃ leñ ti ta bu(27)ddhapāda cuḥ ta dharaṇi sap anle thve braḥ pūjā kriyā phoñ cren (28) beg bvaṃ āc ti gaṇanā thā pi is[s] ley doḥ nu pryap mel braḥ (29) rājamārgga noḥ prabai yvar skvarggarūhāna phlū svargga dep ārādhanā ma(30)

(1) Ou *pidantap*.

hāsāmi saṅgharāja cval braḥ barṣā iss traimāsa kāl nu cuñ braḥ (31) barṣā thve mahādāna chloñ braḥ saṃrit ti çit pralvañ braḥ aṅga braḥ Bu(32)ddha kamrateṅ añ pratiṣṭhā duk kantāl sruk Sukhodaya neḥ (33) toy pūrvvasthāna braḥ mahādhātu noḥ stap dharmma sap thṅai aṃvi mvay (34) ket lvaḥ pūrṇami ta gi rājadrabya ta jā braḥ dāna mās jyañ 10 prā(35)k jyañ 10 khvad lār 10 slā lār 2 cibara kse 4 pāt cacuḥ khney khnal kande(36)l rūv noḥ jākk ° ri krīyā dāna par[i]bara phoṅ ta dai ti sot ayat (37) gaṇanā anekaprakāra ° kāla cuñ braḥ barṣā lvaḥ astami ro(38)c buddhabāra punarvasū ṛksa nā lṅāc thṅai noḥ braḥ pāda kamrate(39)ñ añ çrī Çūryyabañça Rāma Mahādharmmarājādhirāja kṣamādāna çila (40) jā tāpasabesa ai bnek braḥ subarṇapratimā ti pratisthā le (41) rājamandira nā stac namaskāra pūjā sap thṅai lhey dep añje(42)ñ mahāsāmi saṅgharāja therānuthera bhikṣ[u]saṅgha phoṅ thle(43)ñ le hemaprāsāda rājamandira dep pvas jā sāmaṇera ° (44) kāla nā nu pvas svaṃ çila noḥ braḥ pāda kamrateṅ añ çrī (45) Çūryyabañça Rāma Mahādharmmarājādhirāja stac jhar thleṅ (46) lek añjuli namaskāra braḥ subarṇapratimā nu braḥ piṭakatra(47) ya ti pratap duk le braḥ rājamandira nu mahāsāmi saṅgharāja (48) adhisthāna roḥh neḥ nu phala puṇya ti añ pvas ta sāsana braḥ (49) Buddha kamrateṅ añ ruv neḥ añ bvaṃ tṛṣṇā cakrabarttisampatti (50) Indrasampatti Brahmasampatti añ tṛṣṇā svaṃ leṅ añ aṃ pān jā (51) braḥ Buddha pi nāṃ satva phoṅ chloṅ traibhaba neḥ guḥ adhiṣṭhāna roḥ (52) noḥ lhey dep yok traisaraṇāgama ° ksaṇa noḥ phdai ka (53)rom neḥ kakrek sap diṣa adhiṣṭhāna pvas lhey dep dra(54)ñ braḥ carat cuḥ aṃvi subarṇaprāsāda pādacāra dau lvaḥ ta braḥ (55) brai svāy ° nā stec pratiṣṭhā braḥ pāda cuḥ ta dharaṇitala pra(56)thavi neḥ prakamp[i]ta viñ sap disa soṭ ta rṇnoc noḥ

Face C

(1) — — — calaca — thṅai — — — — c cuñ.... (2) — — ley.... kāla.... (3) — y — tā — — kṣa .... (4) — — noḥ dep stac........ (5) — — — — mān nāgarāja....... (6-46)..... (47)..... braḥ janaka oy nāma braḥ — (48) .... rāja — — abhiṣ.ka...... (49)...... rājasampatti ....(50)...... sruk mvay jmoḥ — — — — (51-56)......

Face D

(1) — — — — — duk ter jeṅ *phen* le thnal dau tal (2) — — — — — moḥ ta jā andil ley ° man stac thve (3) — — — — — kāla noḥ pi mān mahāçcaryya rūv noḥ gi (4) — — — — [pra] tisthā çilācārika neḥ leṅ ta janagaṇa (5) — — — — — pre prabai puṇya pāpa rvvat thve puṇya (6) — — — — mān pramāda sap anak ley ° nā phdai karoṃ (7) — — — ruv neḥ ilū khmi ru ta mān aṃbe puṇya dharmma pho(6)ñ *mun* bvam tel yeṅ yal ruv neḥ — — yeṅ stap ana (9) k *bol* kamlūñ dharma guḥ neḥ ilū pi yal phala puṇya (10) — — ta byat gvar pi janagaṇa phoṅ byāyām — — ça (11) — — sap anak ri pāpa phoṅ bvaṃ

gap pi — — ley ° [ma](12)[hā]thera traipiṭaka ta mok aṃvi Laṅkādvipa siṅ nau (13) — sidol toy dakṣiṇa brai svāy duk braḥ gā(14)[thā sa]rser braḥ yasakirtti phoṅ na stac thve braḥ phnva(15)[s] srac cār çilā duk kaṃlūṅ barddhasimā nā brai svā(16)[y to]y [di]sa paçcima Sukhodaya neḥ.

Traduction

(Face A:) 1269 çaka, (année du) Porc, S. M. Ḷidaiyarāja, qui est petit-fils de S. M. çrī Rāmarāja, conduisit toutes ses troupes hors de çrī Sajanālaiya [1] .... pourvoir exactement à .... le vendredi cinquième jour de la lune croissante de jeṣṭha (sic). A ce moment le roi ordonna........ conduire........... sang, prit toutes les portes (?), la hache..... frappa l'ennemi.... Alors ensuite le roi se divertit....... suprématie......... Sukhodaya (?) ...... succédant à son père et à son grand-père...... (Les souverains) des quatre points cardinaux eurent...... (lui donnèrent) le parasol blanc, l'ondoyèrent et lui donnèrent le nom de Braḥ pāda kamrateṅ añ çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja. Il régna...... fit le bonheur de ses sujets (?)...... S. M. .... octroya la vie sauve à beaucoup (d'entre eux)...... pitié........ traverser les souffrances de la transmigration..... .... le roi........ S. M. çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja .... Ensuite le roi............ les çramaṇas, les brâhmanes et les ascètes.......... S. M. çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja .... une image d'Īçvara.... le saint corps..... terminé........ le vendredi onzième jour [2] de la lune croissante d'āṣāḍha, mansion lunaire de pūrvāṣāḍha, au lever du soleil. A ce moment le roi érigea une image de Maheçvara, une image de Viṣṇu... (dans le temple) Devālayamahākṣetra de ce Bois des Manguiers......... Tous les ascètes et les brâhmanes lui rendent un culte perpétuel......... S. M. çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja a étudié intégralement les Trois Corbeilles.

(Face B :) a étudié le Vinaya et l'Abhidharma selon la méthode des maîtres traditionnels, à commencer par les brâhmanes et les ascètes. Le roi connaît (?) le Veda, les traités, les traditions, la loi et les maximes, à commencer par les traités d'astronomie....... les années, les mois, les éclipses de soleil, les éclipses de lune. Le roi sait (tout cela) et le reste. Sa science est immense. Le jour (?) phālguṇānta [3] devant être reculé (?) et (l'ère) çakarāja se trouvant en

(1) On sait que M. de Lajonquière a définitivement identifié cette ville avec les ruines situées au Nord de Sāvānkhālök (*BCAI*, 1912, p. 85).

(2) Ou *treizième* si on lit *pidantap* (*bĕitondăp*). Si l'on admet que cette date se rapporte à l'année m. s. 1269, il faut dire onzième : le 5 jeṣṭha de cette année étant tombé un vendredi, il s'ensuit que c'est le 11 āṣāḍha, et non le 13, qui fut un vendredi.

(3) Aymonier, *Cambodge*, t. II, p. 87, traduit ce terme par « Fête du printemps »

excès ([1]), le roi corrigea (ces erreurs) et.... clairement.... (les années) déficientes, (les années) à mois intercalaires, les jours, les nakṣatras, en abrégé et avec succès (?). Le roi enleva, retrancha, ajouta, multiplia (?)..... élève (?) menant à bien dans tous ses détails cette œuvre proclamant sa gloire....., afin que les explications soient conformes au sens (?). Le roi résidait, gouvernait, jouissait de la royauté à Çrī Sajjanālaya-Sukhodaya depuis vingt-deux ans, lorsqu'en 1283 çaka, année du Bœuf, Sa Majesté chargea un pandit royal d'aller inviter un Mahāsami Saṅgharāja, observant les préceptes, ayant étudié intégralement les Trois Corbeilles, résidant dans l'île de Laṅkā et maître en matière de préceptes, tel un kṣīṇāsrava. (Lorsque le roi eut entendu dire que ce religieux) avait quitté la ville de Canna ([2]) et atteint le chemin (menant à

([1]) Malgré les lacunes du texte et le sens incertain du mot *phdik*, il est évident qu'il s'agit ici d'une réforme du calendrier, motivée en partie par le fait que l'ère se trouvait « en excès (*adhika*) ». Que faut-il entendre par là ?

L'inscription de Jum est datée : m. s. 1279, 5 āṣāḍha, vendredi *kad rao*. On verra tout à l'heure que, d'après l'inscription khmère, le roi Lidaiya entra en religion en m. s. 1283, le 23 d'un mois qui n'est pas nommé, mais que la stèle palie dit être le mois de kārtika, un mercredi, que la version thaïe nomme *ruaṅ plao*. L'indication des noms thaïs des jours de la semaine va permettre de calculer le nombre exact de jours qui s'est écoulé entre le 5 āṣāḍha 1279 *vendredi kad rao* et le 23 kārtika 1283 *mercredi ruaṅ plao*. Si, prenant comme point de départ la combinaison *vendredi kad rao*, on examine toutes les combinaisons qui se sont successivement présentées, à savoir : *samedi kod set*, *dimanche ruaṅ kai*, etc. etc., on trouve que la combinaison *mercredi ruaṅ plao* s'est produite une première fois au bout de 292 jours, et s'est ensuite reproduite régulièrement tous les 420 jours. Dans le courant de m. s. 1283 elle s'est donc reproduite au bout de 1552 jours. Or, pour trouver un total de 1552 jours écoulés entre le *vendredi 5 āṣāḍha 1279* et le *mercredi 23 kārtika 1283*, il faut supposer que toutes les années intermédiaires furent des années ordinaires de 12 mois avec 29 jours au mois de jyaiṣṭha, ou, en d'autre termes, qu'aucune d'elles ne fut ni *adhikamāsa*, ni *adhikavāra*. On arrive exactement à la même conclusion en suivant la marche des jours sur le calendrier A (année ordinaire de 12 mois) de Faraut (*Astronomie cambodgienne*, p. 134) : en partant de *vendredi 5 āṣāḍha 1279*, on trouve bien, en *1283*, un *mercredi* au *23 kārtika*, et un total de 1552 jours écoulés.

Cette concordance entre des résultats obtenus par deux méthodes différentes permet d'affirmer que, à Sukhodaya, les années m. s. 1279, 1280, 1281, 1282, 1283, furent toutes des années ordinaires de 12 mois. Or, il est sans exemple dans le comput actuel, tel que l'a décrit Faraut, que cinq années se succèdent sans qu'aucune d'elles soit *adhikamāsa* ou *adhikavāra*. L'anomalie constatée ne peut guère avoir d'autre cause que le besoin d'accélérer la marche du calendrier, qui pour une raison ou pour une autre, devait se trouver en retard. Et c'est sans doute là le sens de l'expression *sakarāja ta adhika*. « L'ère était en excès », c'est-à-dire qu'on comptait trop de jours, on marchait trop lentement, on était en retard. Le meilleur moyen de rattraper le temps perdu était évidemment de supprimer pendant un certain nombre d'années les mois et les jours intercalaires et c'est en cela que dut consister la réforme du roi Lidaiya. Dans ces conditions, on s'explique pourquoi aucune des dates de cette période n'est vérifiable par la méthode Faraut.

([2]) Ou *Can*.

Sukhodaya), il envoya des artisans préparer l'édification de kuṭis et d'un vihāra à l'Ouest de cette (ville de) Sukhodaya, dans le Bois des Manguiers, qu'il fit aplanir, égaliser, remblayer avec du sable, et rendit, dans toutes les directions, aussi beau qu'une œuvre conçue par Viṣṇukarma. Lorsque l'arrivée du Mahāthera et de l'assemblée des bhikṣus (fut signalée), Sa Majesté fit préparer l'arec [1], le riz éclaté, les cierges, l'encens, les fleurs et les kalpavṛkṣas, édifia.... rendre hommage le long du chemin. Elle chargea les ministres, les mandarins et les membre de la famille royale d'aller recevoir (les religieux) et leur rendre hommage, depuis le pays de Chaut [2] jusqu'à Jyaṅ Doṅ, puis jusqu'aux pays de Pāṅ Candra, Pāṅ Bār [3], et finalement jusqu'à cette (ville de) Sukhodaya. Ensuite, (le roi) se hâta (?) de faire balayer, nettoyer l'avenue royale à partir de la porte orientale jusqu'à la porte occidentale et au Bois des Manguiers où l'on construisait les kuṭis et le vihāra ; il fit tendre partout des voiles multicolores, afin d'arrêter les rayons cuisants du soleil, puis il fit attacher des draperies et des festons et ordonna d'étaler (sur le sol), dans les intervalles (?), des étoffes de cinq couleurs, afin que les pieds du Buddha [4] ne touchassent la terre en aucun endroit. Il fit pour honorer (les religieux) des préparatifs si nombreux qu'il est impossible de les énumérer tous. Si l'on veut faire une comparaison, (on peut dire que) cette avenue royale était belle comme la voie d'accès au ciel. Ensuite, (le roi) invita le Mahāsāmi Saṅgharāja à entrer en retraite pendant les trois mois de la saison des pluies (*varṣā*). Au sortir des varṣās, le roi fit de grandes donations : il inaugura une statue du Buddha en samrit [5] fondue sur le modèle de la statue de Notre Seigneur le Saint Buddha érigée au milieu de cette (ville de) Sukhodaya, à l'Est de la Grande Relique. Il écouta la Loi quotidiennement, du premier jour de la lune croissante à la pleine lune [6]. Les biens royaux donnés en aumône furent : 10 jyaṅ [7] d'or, 10

(1) Aymonier, *ibid.*, traduit *slā* par « bétel », ce qui est évidemment un lapsus.

(2) Ce nom figure dans l'inscription de Rama Khamhèng (l. 4) et dans la version thaïe (B. 32) sous la forme Chôt Le Prince Damrong (*loc. cit.*, p. 86) identifie ce lieu avec l'āmphơ Mê Sôt, dans le Mưâng Tāk.

(3) Paṅ Bār correspond évidemment au moderne Bang Phan, à une quinzaine de kil. au N.-E. de Kamphong Phet (cf. *Rưâng thiəu Mưâng Phra : Rưâng* [Bangkok, 1907], carte p. 42).

(4) C'est-à dire sans doute les pieds des religieux.

(5) Alliage de cuivre, d'étain et de mercure (BEFEO, XV, 4, p. 17 n. 1).

(6) Probablement du mois de kattika, puisque ces événements sont postérieurs à la *pavāraṇā* qui tombe régulièrement le jour de la pleine lune d'assayuja. — La version siamoise dit que le roi écouta la Loi quotidiennement *pendant cent jours*, ce qui est difficilement explicable.

(7) La version siamoise rend *10 jyaṅ* par *hmưn nưṅ* = 10.000. Le *jyaṅ*, si souvent cité par les inscriptions khmères, comprendrait donc mille fois une certaine unité de poids qui reste à déterminer.

jyañ d'argent, 10 lār (1) de *khvad* (2), 2 lār d'arec, 4 liasses (3) de cīvaras, des bols à aumônes, *cacuḥ* (?), oreillers, coussins, nattes, exactement comme (il vient d'être énuméré). Quant aux divers accessoires de l'offrande, ils furent innombrables et d'une variété infinie. Après la sortie des varṣâs, le mercredi huitième jour de la lune décroissante (4), astérisme Punarvasu, vers le soir, Sa Majesté Çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja prit la résolution d'observer les préceptes (5) à la manière d'un ascète, en présence de la statue d'or (6) érigée sur le Palais Royal où le roi faisait quotidiennement ses dévotions. Puis il invita le Mahāsāmi Saṅgharāja ainsi que les theras, anutheras et toute l'assemblée des bhikṣus à monter sur la Tour d'or dans le Palais Royal, et entra en religion en qualité de novice (7). Au moment de prendre le froc et de jurer l'observance des préceptes, Sa Majesté Çrī Sūryavaṃça Rāma Māhādharmarājādhirāja se tint debout, leva les mains en faisant l'añjali pour rendre hommage à la statue d'or, aux Trois Corbeilles conservées dans le Palais Royal, et au Mahāsāmi Saṅgharāja (8). Puis il prononça ce vœu : « Comme fruit du mérite

---

(1) *Lār* est rendu en siamois par *lān* qui signifie actuellement « million ». Il semble en résulter que *lān* est la prononciation thaïe de ce mot *lār*, que je n'ai pas encore rencontré dans l'épigraphie cambodgienne.

(2) Sur *khvad*, voir le lexique ci-après.

(3) La version siamoise rend le khmèr *kse 4* par *sī roy*. La liasse de cīvaras en comptait donc cent.

(4) Du mois de kattika. Cf. le début de la stèle pālie.

(5) Le texte portant *kṣamā dāna çīla*, il semblerait naturel de traduire avec M. Aymonier (*ibid.*, p. 88) : « (Le roi ayant pratiqué) patience, aumône et piété ». Mais la version siamoise ayant *kṣamādāna daçasīla*, je crois que *kṣamādāna* est une faute pour *samādāna*. En khmèr moderne *smātān sīl* est une expression toute faite et d'un usage des plus fréquents signifiant « prendre sur soi d'observer les préceptes ».

(6) M. Aymonier, *ibid.*, traduit : « ouvrit les yeux de la statue d'or ». Il paraît avoir lu avec le P. Schmitt *ves bra bnek*, et rapproche *ves* du khmèr moderne *vāḥ* « entailler ». Ce rapprochement me paraît phonétiquement impossible. D'autre part je lis *ai bnek* « sous les yeux, en présence de » (cf. *vnek ai ta vraḥ vleñ*, « en présence du Feu sacré », Serments des Phīmānākās, *BEFEO*, XIII, 6, p. 12). Quant à *besa*, c'est évidemment le pāli *vesa*. Mon interprétation est d'ailleurs en accord avec la version siamoise qui porte : *ksamādāna daçasīla pen tāpasa nā braḥ Buddharūpa*, « observer les dix préceptes, être ascète, devant la statue du Buddha ».

(7) C'est-à-dire que ce soir-là, au Palais Royal, le roi reçut seulement la *pabbajjā*. D'après l'inscription pālie étudiée plus loin, il reçut l'*upasampadā*, et par conséquent la qualité de bhikṣu, au Bois des Manguiers (le lendemain matin ? Cf. Face C, traduction de M. Aymonier).

(8) M. Aymonier, *ibid.*, coupe la phrase après *rājamandira* et interprète le *na* qui vient immédiatement après comme marquant le début d'une nouvelle phrase. Comme conséquence, c'est le Maître qui prononce le vœu et non pas le roi. Cette traduction est impossible. L'expression *añ pvas* « j'entre en religion » n'a de sens que dans la bouche du roi. *Na* est évidemment copule : le roi salue successivement la statue, les Ecritures et le Maître, c'est-à-dire le Buddha, le Dhamma et le Saṅgha. Ici encore la version siamoise, parfaitement claire, confirme mon interprétation.

(que j'acquiers) en entrant ainsi dans la religion de Notre Seigneur le Saint Buddha, je ne désire obtenir ni la puissance d'un souverain cakravartin, ni celle d'Indra, ni celle de Brahmā ; je souhaite seulement de pouvoir devenir un saint Buddha pour aider les êtres à traverser ces trois sortes d'existences ([1]) ». Après avoir prononcé ce vœu, il prit les Trois Refuges : à ce moment la terre trembla dans toutes les directions. Lorsqu'il eut prononcé son vœu et qu'il eut reçu l'ordination, il descendit ([2]) de la Tour d'or et se rendit à pied au Bois des Manguiers. Lorsque le roi posa le pied sur la terre, celle-ci trembla à nouveau dans toutes les directions. Durant cette quinzaine obscure

(Face C) ([3])..... jour..... sortir..... alors le roi..... il y eut un roi des Nāgas.............. son père, donner le nom de Braḥ...... roi..... sacre..... puissance royale..... un pays nommé.....

(Face D)... la barque, et marcha de plain pied sur la chaussée jusqu'à..... le roi fit...... à ce moment, il y eut ainsi un grand prodige..... ériger cette stèle de pierre afin que les gens..... les mérites et le mal..... se hâter de (?) faire de bonnes œuvres..... mépriser tous les gens sur cette terre..... ainsi maintenant, subitement, il y a des actions méritoires et conformes à la Loi ; auparavant, nous n'avions jamais vu pareille chose..... Nous écoutons les gens prêcher la Loi, afin de comprendre clairement les fruits des bonnes œuvres. Il convient que les gens s'efforcent... les péchés qu'il convient de ne pas commettre (?). Le Mahāthera, (versé dans les) Saintes Ecritures, qui est venu de l'île de Laṅkā et réside à... sidol, au Sud du Bois des Manguiers, a composé de saintes gāthās, écrit la gloire et la renommée du roi là où il est entré dans les ordres ; il a gravé une stèle et l'a placée dans l'enceinte consacrée du Bois des Manguiers, à l'Ouest de cette (ville de) Sukhodaya.

Lexique.

(Ce lexique donne la liste des mots khmèrs, avec leur traduction, leur forme en cambodgien moderne, et les références. Les mots dont la lecture est douteuse ont été omis à dessein.)

([1]) Les trois *bhava* sont : *kamabhava* « existence sensuelle », *rūpabhava* « existence corporelle », *arūpabhava* « existence incorporelle ».

([2]) M. Aymonier, *ibid.*, p. 89, traduit *draṅ braḥ carat* par « tenant une canne à la main », identifiant *carat* avec kh. mod. *črăt*. Je crois que c'est tout simplement le skt. *carati* « marcher ».

([3]) Sur cette face, M. Aymonier, *ibid.*, p. 89, lit : « ... les étoiles et les arbres... ce matin le roi entra dans les ordres en qualité de Bhiksu ... alors il y eut un nāgarāja... en ce Sukhodaya... la population... grand prodige... le Seigneur et Maître ... l'auguste Père donna ... le roi alla fonder un pays... »

añ, « Je » *añ* ; B, 48-50. Kamrateñ *añ*, « Monseigneur » ; A, 1, 2, 12, 48, 50 ; B, 18, 32, 39.

añjeñ, « inviter » = *añčóñ* ; B, 12, 41.

andil, ? ; D, 2.

anle, « lieu » = *anlơ* ; B, 27.

^{a}nak, « homme » = *năk* ; D, 6, 8, 11.

^{a}yat, « sans » = *ăt* et *ĕit* ; B, 36.

āc, « pouvoir » = *àč* ; B, 4, 8, 28.

īlū, « maintenant » = *eïlóv* ; D, 7, 9.

īs^{s}, « tout, complètement » = *ăs* ou *ĕis* ; B, 28 *thā pi īs^{s}*, « dire complètement », 30 *īs^{s} traimāsa* « les trois mois entiers.

ai, « en » = *ai (da)* ; B, 40 *ai bnek* « sous les yeux, en présence ».

oy, « donner » = *ȯy* ; A, 12, C, 47.

aṃ, ? ; B, 50.

aṃbe, « action, résultat » = *aṃpơ* ; D, 7.

aṃvi, « de, hors de, depuis » = *aṃpi* ; A, 3 ; B, 5, 14, 21, 23, 33, 54 ; D, 12.

kakrek, « trembler » = *kakrȯk* ; B, 53.

kantāl, « milieu » = *kandàl* ; B, 32.

kandel, « natte » = *kantĕl* ; B, 35.

kamrateñ, « Seigneur » ; A, 1, 2, 12, 48, 55 ; B, 18, 32, 38, etc.

karom, « en bas » = *kròm*, dans l'expression *phdai karom* « la surface inférieure, la terre » ; B, 52 ; D, 6.

kur, « (année du) Porc » = *kŏr* ; A, 1.

ket, « jour de la lune croissante » = *kȯt* ; A, 5, 51 ; B, 34.

kaṃlūṅ, *kaṃlvaṅ*, « dans » = *kaṃlȯṅ* ; B, 15 ; D, 9, 15.

krāl, « étendre » = *kràl* ; B, 26. — (?) B, 6.

krāç, « nettoyer » = camb. *čràs* (?), siamois *krāt* ; B, 22 *bos krāç*, « balayer ».

kse, « lien, liasse » = *khsè* ; B, 35 *cibara kse* 4 « 4 liasses de cīvaras ».

ksec, « sable » = *khsăč* ; B, 16.

khnal, « coussin » = *khnāl* ; B, 35.

khney, « oreiller » = *khnȯy* ; B, 35.

khmi, « promptement » (?) = *khmĕi* ; D, 7.

khvad, mot de sens inconnu. Dans la version siamoise, il est rendu par *pīy*, orthographe ancienne de *bià*, selon M. Bradley qui prend ce mot dans le sens actuel de « cauris » et traduit *mī bnaṃ pīyy mī bnaṃ hmāk* par

« there are all sorts ([1]) of *money*, all sorts of *fruits*. » (J. Siam Soc., VI, 1909, p. 27). Mais l'inscription khmère et sa version thaïe remettent en question le sens du mot *pīy* dans l'expression *pīy ... hmāk*, puisque th. *hmāk* y correspond à kh. *slā* qui a le sens restreint de « arec ». *Pīy ... hmāk* a évidemment la même signification dans l'inscription de Rāma Khāmhēng que dans la version siamoise : dans les deux textes il s'agit d'offrandes aux religieux. Puisqu'ici *hmāk* a sûrement le sens d'arec, il est probable que *pīy* = kh. *khvad* désigne un objet employé au même usage que l'arec. M. Aymonier songeait à « bétel » (*Cambodge*, t. II, p. 88, n. 1). Mais à cette époque les Siamois appelaient le bétel *phlu* comme de nos jours (Cf. Inscr. de Rāma Khāmhēng, l. 37 *pā hmāk pā blū*). Le sens du mot *khvad* reste donc à déterminer.

gaṅ. « résider » = *kŏṅ* ; B, 10.

gap. « il convient » = *kăp* ; D, 11 dans l'expression *bvaṃ gap pi* « il ne faut pas ».

gi. « à savoir » = *kư* ; B, 34 *ta gi* « voici » ; D, 3.

git. « penser » = *kĭt* ; B, 17.

guḥ. particule finale ou emphatique ; B, 7, 51 ; D, 9.

grap. « tous, au complet » = *krŭp* ; A, 6 ; B, 26.

gvar. « il convient » = *kuor* ; B, 5, 6 ; D, 10 *gvar pi* « il convient de ».

cak. « verser » = *čăk* ; B, 16 *cak ksec* « remblayer ».

cacuḥ. ? ; B, 35.

cap. « complet » = *čăp* ; B, 13.

căr. « graver » = *čàr* ; D, 15.

cuñ. « sortir » = *čeñ* ; B, 30, 37, *cuñ braḥ barṣa* « sortir des varṣās » ; C, 1.

cuḥ. « descendre » = *čŏḥ* ; B, 27, 54, 55.

cau. « petit-fils » = *čau* ; A, 2.

creñ. « sortir » (?) ; B, 14.

cren. « beaucoup » = *črŏn* ; A, 21 ; B, 27.

cval. « entrer » = *cŏl* ; B, 30.

chnāṃ. « année » = *čhnăṃ* ; B, 11.

([1]) *Baaṃ* est le mot cambodgien « montagne » et doit être rendu par « monceau » (Cf. BEFEO, XVI, 3, p. 24, n. 1).

chlū, « (année du) Bœuf » = *čhlôv* ; B, 11.

chloṅ, « traverser » = *čhlaṅ* ; A, 24 ; B, 31 dans le sens de transmettre (les mérites), c'est-à-dire inaugurer : *chloṅ braḥ saṃrit* « inaugurer une statue de saṃrit » ; 51 *chloṅ traibhaba* « traverser les trois conditions d'existence ».

jā, « être » = *čā* ; A, 2 ; B, 34, 40, 43, 50 ; D, 2.

jāk^{k}, « sûrement, exactement » = *čăk* ; B, 36.

ji, « aïeul » = *či* ; A, 9.

jeṅ, « pied » = *cơṅ* ; D, 1.

jaṃraḥ, « nettoyer » = *čoṃrāḥ* ; B, 23.

jmoḥ, « nom » = *čhmôḥ* ; C, 50.

jyaṅ, mesure de poids ; B, 34, 35.

jhar, « se tenir debout » = *čhor* ; B, 45.

ta, 1° Pronom relatif ; A, 2 ; B, 5, 6, 12, 13, 15, 24, 34 ; D, 2, 7, 10, 12. — 2° Signe du locatif ; A, 10 ; B, 10, 27, 48, 55, 56. — 3° Particule jointe à diverses conjonctions : *tal ta* « jusqu'à » B, 23 ; *lvaḥ ta* jusqu'à B, 11, 14, 54 ; *leṅ ta* « puisse » (optatif) B, 26 ; D, 4.

tak, « enlever » = *dak* ; B, 8.

ta gi, « voici » ; B, 34.

ta dai, « autre » = *da tei* ; B, 36.

tal, « jusqu'à » = *dăl* ; B, 21, 23 ; D, 1.

tas^{s}, « étendre » = *dàs* ; B, 24.

ti, 1° conjonction : B, 26 *bvaṃ leṅ ti* « pour que ... ne pas », 28 *bvaṃ āc ti gaṇanā* « ne pas pouvoir compter ». — 2° Sorte de pronom relatif ; B, 5, 31, 48, — avec sens locatif, B, 23 *ti pūrva* « qui est à l'est », 40 *ti pratisthā* « qui est élevée », 47 *ti pratap duk* « qui est rangé ». — 3° Particule renforçant l'expression *ta dai* ; B, 36 *ta dai ti* « autre ».

tiṅ, « hache » = *dĕṅ* ; A, 6.

ter, « marcher » = *dơr* ; D, 1.

tel, « déjà » = *dèl* ; D, 8 *bvaṃ tel* « jamais ».

toy, « selon » = *dôy* ; B, 1, 2 ; 7 et 9 *toy nu*, — prenant le sens locatif quand il est suivi du nom d'un des points cardinaux ; B, 15, 33 ; D, 13.

taṃraṅ, « diriger, gouverner » = *daṃroṅ* ; B, 10.

tyaṅ, « savoir » = *dĕṅ* ; B, 4.

trā, « fixer » = *trà* ; B, 26 *trà paṃgap* « ordonner ».

trāp, « suivant, le long de » = *trâp* (?) ; B, 19.

thā, « dire » = *thà* ; B, 28.

thñai,	« jour » = *thñai* ; B, 33, 38, 41 ; C, 1.
thnal,	« chaussée » = *thnăl* ; D, 1.
thnas,	« clairement » = siamois *thănăt* ; B, 6.
thleñ,	« monter » ; B, 42, 45.
thve,	« faire » = *thvơ* ; A, 15 ; B, 16, 19, 27 ; D, 2, 5, 14.
dantap,	« dix (en composition) » = *tondăp*, A, 51.
daldval,	« recevoir » = *totŭol* ; B, 20.
duk,	1° « placer » = *tŭk* ; B, 32, 47 ; D, 13. — 2° « composer », D, 15 *duk braḥ gāthā* « composer de saintes gāthās ». Cf. *duk çloka*, Inscr. de Bàt Čŭṃ (JA., 1908 [2], p. 229, 233) : d'où le moderne *tŭṃnŭk* « composition poétique ».
duk,	« jonque » = *tuk* ; D, 1 (hypothétique, le contexte manquant).
dep,	« ensuite, alors » = *tơp* ; A, 7, 41 ; B, 14, 22, 29, 41, 43, 52, 53 ; C, 4.
dai,	Cf. *ta dai*.
doḥ,	« si » = *tòḥ* ; B, 28 *doḥ nu pryap* « si l'on compare ».
dau,	« aller » = *tou* ; B, 12, 20, 23, 54 ; D, 1.
daṃnep,	« à commencer par » = *toṃnơp* ; B, 1, 3 *daṃnep ra*.
dyan,	« cierge » = *tien* ; B, 19.
drañ,	Particule indiquant une action faite par le roi = *troñ* ; A, 56 ; B, 53.
nā,	Signe du locatif. — 1° de lieu, B, 34 *brai svāy nā sañ* « le bois des manguiers où l'on construisit », 41 ; D, 6 (?), 15 ; — 2° de temps, A, 51 ; B, 17, 38 *nā lñāc* « au soir », 44 *kāl nā* « lorsque », 55 ; D, 14.
nu,	1° Particule indiquant le début d'une période ; A 5 ; B, 48. — 2° Copule = *nou* ; B, 5, 18, 46, 47. — 3° Signe de l'accusatif = *nou* ; B, 24 *tas' nu vitāna* « tendre des voiles », 26 *krāl nu bastra* « étendre des étoffes ». — 4° « avec » ; B, 4, 7, 9 *toy nu*. — 5° Particule servant à soutenir une autre conjonction : B, 10 *leḥ^{h} nu* « afin que » ; B, 44 *kāla nā nu*, 30 *kāl nu* « lorsque » ; B, 28 *doḥ nu* « si ».
neḥ,	« ceci » = *nēḥ* ; A, 17, 53 ; B, 16, 22, 32, etc. ; D, 4, etc.
noḥ,	« cela » = *nòḥ* ; A, 7, 21 ; B, 29, 33, 36, etc. ; C, 4 ; D, 3, etc.
nau,	« demeurer » = *nou* ; B, 11, 13 ; D, 12.
nāṃ,	« conduire » = *nāṃ* ; A, 3 ; B, 8, 51.
pandval,	« ordonner » = *bantul* ; A, 5.

panläy, « attacher » = *banlày* ; B. 25.

panlvañ mot de sens douteux dont la lecture n'est pas certaine. Il paraît apparenté à *pralvañ* et servir d'euphonique à *panläy* ; B. 25.

pän, « pouvoir, obtenir de » = *bän* ; B, 50.

pi. 1° « afin de » ; B, 6, 28 *thä pi is* « dire complètement », 51 ; D, 10, 11. — 2° Particule de sens incertain ; B, 10 ; D, 3, 9.

pos, « balayer » = *bös* ; B, 22.

paṃgap, « ordonner » = *bañkäp* ; B, 26.

pratap, « ranger » = *pradàp* ; B, 47.

prabai, « beau » = *prapei* ; B, 17, 29 ; D, 5.

pralvañ, « étendre » = *pralöñ* ; B, 31.

präk, « argent » = *pràk* ; B, 24.

präkat, « sûr » = *pràkät* ; B, 9.

präp, « aplanir » = *präp* ; B, 16.

pre, « envoyer, charger de » = *prò* ; B, 22, 25, 28, etc. ; D, 5.

pryap, « comparer » = *priep* ; B, 28.

pvas, « entrer en religion » = *buos* ; B, 43, 44, 48, 53.

phoñ, « tous, aussi » = *phañ* ; A, 3, 40, 53 ; B, 3, 14, 18, 20, etc. ; D, 7, 10, 11.

phgañ, euphonique de *phgat* ; A, 4.

phgat, « pourvoir exactement » = *phköt* (*phkoñ*) ; A, 4.

phdik, « corriger (?) » ; B, 6.

phdai, « surface » = *phtei* ; B, 52 et D, 6 *phdai karom* « la terre ».

phnvas, « ordination » = *phnuos* ; D, 14.

phlü, « chemin » *phlóv* ; B, 29.

beg, « très » = *pék* ; B, 28 *cren beg* « beaucoup ».

bnek, « œil » = *phnék* ; B, 40 *ai bnek* « sous l'œil, en présence de ».

byat, « exact » = *pit* ; D, 10.

brai, « forêt » = *prei* ; A, 53 ; B, 15, 24, 55 ; D, 13, 15.

braḥ « saint » = *pràh*, passim.

bvaṃ, négation = *püṃ* ; B, 25, 26, 28, 49 ; D, 11, 18.

man, Particule initiale ; D, 2.

män, « (y) avoir » = *män* ; A, 10 ; B, 12, 13, 15 ; C, 5 ; D, 3, 6, 7.

mäs, « or » = *mäs* ; B, 34.

mel, « regarder » = *mo'l* ; B, 28.

mok, « venir » = *mok* ; B, 5, 14, 18, etc. ; D, 12.

moḥ, Particule de sens incertain, le contexte manquant ; D, 2.

mvat, « cuisant, ardent » = *müt* ; B, 25.

mvay, « un » = *mûoy* ; B, 22, 33 ; C. 50.
yal, « voir, comprendre » = *yol* ; D, 8, 9.
yeṅ, « nous » = *yơṅ* ; B, 8.
yok, « prendre » = *yok* ; B, 52.
yvar, « comme » ; B, 29.
ra, Particule renforçant certains adverbes ou pronoms ayant un sens distributif ; B, 2, 3 *damnep ra* (Cf. *dam-nepra*, *khlahra*, inscr. de Sdŏk kak thoṃ, C. 68 ; D. 17, 66-67 in *BEFEO*, XV [2], p. 71, 72, 75 ; *didaira*, serments du Phĭmānàkas, *Ibid.*, XIII [6], p. 12.)
rāp, « égaliser » = *rāp* ; B, 16.
ri, « quant à » = *ri* ; B, 5, 36.
ru, (?), D. 7.
rū (v), « comme, tel que » ; B, 14, 17, 36, 49 ; D. 3, 7, 8.
roc, « jour de la lune décroissante » = *ròc* ; B, 37.
roḥ, Déterminatif introduisant un discours au style direct ou en marquant la fin ; B, 48 *roḥ neḥ* « le vœu que voici » ; 51 *roḥ noḥ* « (le vœu) que voilà ».
raṁyval, « festons » = *roṃvŭol* ; B, 25.
rṇnoc, « quinzaine obscure » = *ronòc* ; B, 56.
ryyaṇ, « apprendre » = *rien* ; A, 56 ; B, 1, 13.
rvvac, « enfin » = *rùoc* ; B, 22. — « parvenir à pénétrer » ; B, 25 *bvaṃ leṅ rvvac* « pour ne pas laisser pénétrer ».
rvvat, « vite » = siamois *ruèt* (?) ; B, 22 ; D. 5.
lap, « effacer » = *lŏp* ; B, 8.
lār, mesure de quantité, en particulier pour l'arec ; B. 35.
le, « sur » = *lơ* ; B, 40, 43, 47 ; D, 1.
lek, « lever » = *lơk* ; B, 46. — « ajouter » ? ; B, 8.
leṅ, Signe de l'optatif = *lĕṅ* (*tè*) ; B, 25 et 26 *bvaṃ leṅ* « pour que... ne pas », 50 *svaṃ leṅ* « je demande que » ; D, 4.
ley, *lhey*, Particule finale ; B, 10, 28, 41, 52, 53 ; C, 2 ; D, 2, 6, 11.
*leḥ*ʰ, « afin que » ; B, 10. (Cf. Serments du Phimānàkàs : *leha yeṅ slāp* « puissions-nous mourir », BEFEO, XIII, 6, p. 12 ; Stèle de Sdŏk kăk thoṃ, C. 72 : *leha leṅ kaṃpi* « afin que... ne pas », BEFEO., XV, 2, p. 71, 88, 106.)
laṃtap, « préparer » = *loṃdàp*, B, 15, 19.
lṅāc, « soir » = *lṅāc*, B, 38.
lvaḥ, « jusque » = *luḥ* ; B, 11, 14, 21, etc.

viñ,	« de nouveau » = *viñ* ; A, 9, 21 ; B, 6, 56.
çit,	« fondre » = *sĕt* ; B, 31.
sañ,	« édifier » = *sàñ* ; B, 15, 19, 24.
sanme,	« égaliser » ; B, 16 (dérivé de *sme* = *smò* « égal »).
sap,	« tout » = *săp* ; B, 9, 17, 27, 33, 41, etc.
sarser,	« écrire » = *sarser* ; D, 14.
siñ,	« demeurer (en parlant d'un moine) » = *sĕñ* ; B, 13 ; D, 12.
sot,	« encore » = *sòt* ; B, 36, 56.
saṃtac, saṃtec,	Titre royal = *saṃdeč* ; A, 20 ; B, 2, 8, 11, etc.
saṃrit,	« alliage de cuivre, d'étain et de mercure » = *saṃrit* ; B, 31.
stac, stec,	« roi » = *sdăč, sdeč* ; A, 5, 7, 28, 41, 52 ; B, 10, 41, 45 ; C, 4 ; D, 2, 14.
stap,	« écouter » = *sdăp* ; B, 33 ; D, 8.
snoñ,	« remplacer » = *snañ* ; A, 9.
syañ,	Pronom = *sĕñ* ; A, 10, 15, 18, 21 ; B, 24.
srac,	« fini » = *srăč* ; D, 15.
sruk,	« pays » = *srŏk* ; B, 21, 32 ; C, 50.
slā,	« arec » = *slà* ; B, 19, 35.
svāy,	« manguier » = *svày* ; A, 53 ; B, 15, 24, 55 ; D, 13, 15.
svey,	« manger » = *sòy* ; B, 10 *svey rājavibhaba* « régner ».
svaṃ,	« demander » = *sòm* ; B, 44, 50.
hoñ,	particule marquant la fin d'une période = *hòñ* ; A, 7.

* * *

La stèle où est gravé le texte thaï, et qui est conservée au Vat Phra: Kèo, a été très exactement décrite par M. de Lajonquière [1] comme « une stèle rectangulaire en grès rose, mesurant 0 m. 25 sur 0 m. 27 de section horizontale et 0 m. 80 de hauteur, se terminant par un pyramidion brut, et portant des inscriptions sur trois de ces faces, la quatrième ayant été usée par l'aiguisage des couteaux ». Des trois faces conservées, la première et la troisième (A et C) sont en assez bon état ; la deuxième (B) est très ruinée. A compte 35 lignes, B 37 et C 40.

---

[1] *BCAI*, 1912, p. 52.

Pour la transcription de ce texte, j'ai adopté le système usité pour le sanskrit, sans tenir compte de la prononciation siamoise. Les voyelles étrangères à l'alphabet sanskrit sont rendues de la façon suivante :

+ื ư (1), +อ ō, แ+ ē, เ+ิ ơ, เ+ือ ưa, เ+ีย ia, เ+า ao, (ใ+ ai), ไ+ *ai*, +ั ă.

Parmi les consonnes je distingue

ป p de บ *p*, ฏ t de ต *t*, ฝ f de ฟ *f*.

ช et ซ étant pratiquement indiscernables l'un de l'autre, je transcris partout: j. Je n'ai pas employé de signe spécial pour ฅ qui n'apparaît que dans ฅาม (A, 21, 27 et C, 14).

Les accents ⁺ et ˈ sont indiqués d'une façon très irrégulière. Le premier se rencontre dans les mots *thōñ* (A, 3), *khā* (A, 20), *phā* (C, 2), *lēv* (C, 8), *cao* (C, 10), *rōy* (C, 16), *lē* (C, 20) ; *nann* (C, 33, 35) ; le second dans : *grai* (A, 10, 17), *dan* (A, 17), *dao* (A, 20), p*a* (A, 17, 20, 22, 23, 26), *ka* (A, 20, 22, 26, 29 ; C, 20), *buñ* (A, 22), *khā* (A, 27), *at* (A, 30).

Texte

Face A

(1) — — — (2) kōn dī hnī pen rāja — — — — — (2) — — — braña Rāmarāja phū pen pū n — — — (3) — — — k mai mvañ fūñ nī pen thōñ *tū* — — — (4) — — — kē kaṃ mưa lun nī braña (3) — — — (5) — — — rū braḥ *piṭakatraiya* *tai* khưn [sv]e[y] (6) rāja nai mưañ çrī Sajjanālaiya [Sukho](7)daya dēn pū dēn ba fūñ pe[n] (8) [dā]v pen braña *pưañ* tavann ō[k tava](9)nn tak hvva nōn tīn nōn t — — (10) — — ñ mī *cai* grai *cai* rakk ao makuṭa — — (11) — — — y çrī svetracatra mā *yatt* yañ — — (12) — — — k h*ai* pen dāv pen braña dañ (13)[ñ] hlāy ciñ sanamat khưn jư çrī Sūryaba(14)[ñ]ça Rāma Mahādharmmarājādhirāja sve[y] (15) rāja jō*p* *t*vay dasabiddharājadharmma (16) — — — prānī kē brai fā khā dai dañn h(17)lāy hen khao dan *pa* gr*ai* bīn hen (18) sīn dan *pa* gr*ai* *tơt* ba tāy vai kē lū(19)[k] bī tāy vai kē nōñ jư phū *tai* phi*t* vāñ (20) — — — ñ rām dao *tai* ka*ti* *pa* hōn khā *f*ann (21) — — — sakk gā*p* jư (?) *tai* khā sơk khā sưa h(22)vva buñ hvva *rap* ka*ti* *pa* khā *pa* tī ñōm ao (23) —

(1) La voyelle *ư* est souvent impossible à distinguer de *ı*.

(2) Le caractère précédent *k* est un *a*. Peut-être faut-il restituer *mưa*.

(3) Le caractère suivant *ñā* était probablement un *li*, la première lettre du nom du roi Ḷidaiya.

yaṅ mā khun *pa hai* thoṅ dī chi*p* dī hāy jɯ (24) — — fūṅ yiy ga*t* yiy gū kē tan *tai* fūṅ *sai* (25) — — n *nai* plā ayā *nai* khao *hai* kin lē cakk (26) h[*ai*] thoṅ dī laṃ dī tāy *taññ* ann ka*ti pa* h(27)[ōn] khā hōn ɪī sakk gā*p* ñōm pros (28) — — ṅ doraḥ kē tan *taññ* ann hlāy thā (29) — — kē kaṃ jɯ cakk na*pp* ka lē mī thvan hy (30) — — — a*t* nɯa a*t cai* kē ann boṅ gya*t* (31) — — āc gya*t* *taññ* ann bɯa cakk (32) — — ṅ pen braḥ Buddha cuṅ cakk ao fū(33)[ṅ] — — daññ hlāy khām saṅsāradukha nī vaṅ (34) — — n ñā vā cakk khā phū khā gan ley jɯ — — (35) — — khā ann *tai* ann ñaññ pen — — —

Face B

(1-6) . . . . (7) . . . . khōṅ . . . . (8) ayū . . . . (9) . . . . hā Dhammarājā . . . . (10-11) . . . . (12). . . . . na*pp* ann tē (13). . . . . (14). . . . . jin na*pp* lē mī thvan ji (15). . . . . y dharmma ka ba (16). . . . . stūpa cetiya plūk braḥ çrī Mahā (17) — — — — — — — kē kaṃ na*pp* (18) — — — — ayū [svey] rāja *nai* mɯaṅ çrī Sajja(19)[nālaiya] Çukho[daya] — — — ñi si*p* sōṅ khao çakarā(20)[ja] 1283 — — — — hai — añjeṅ mahāsā(21)[mi] saṅgharāja mī silācāra lē rū braḥ *pi*ṭakat(22)[raya] — — — — — nakk fūṅ mahāsāmi ann (23) ayū *nai* — — Laṅkadipa ann mī silācāra *taññ* (24). . . . . tē — — — nn (25). . . . . kuṭī bihāra *nai* pā mvaṅ nī *tū* sa (26). . . . . sī — ṅ braḥ Bisṇukarmma (27). . . . . braḥ ma (28). . . . . (29). . . . . *t*ōk mai tai hōn (30). . . . . sōṅ — (31). . . . . khun pai — — (32). . . . . mɯaṅ chōt mā (33). . . . . (34). . . . . lēv thoṅ mɯaṅ çrī (35) Çukhodai . . . . . . nī ñōm k — — — — — — (36). . . . . na*p hai* tavann — (37) — — — — ṅ yō. . . . .

Face C

(1) vaī *t*ōk mai — — — — — — — — — — — — — — (2) ao phā *pa*ñcaraṅga ann ñām pū — — — — — — (3) n sakk hēṅ jɯ cakk na*pp* tē — — — — — — — (4) nann *t*vay māk kvā jin klāv *ti* — — — — (5) lay phī cakk prya*p* pai *tū* han dāṅ nann ñāṃ (6) *t*āṅ han dāṅ nai mɯaṅ *fā* ciṅ ā(7)rādhanā Mahāsāmi Saṅgharāja khao barṣā sin (8) traimāsa mɯa lēv ōk barṣā ciṅ kadāṃ ma(9)hādāna chlōṅ braḥ saṃri*t* ann hla — — (10) tan braḥ Buddha cao rao ann pra*ti* [sthā k](11)lāṅ mɯaṅ Çukhodaiya jiṅ lvaṅ tavann [ō](12)k braḥ çrī Ratanamahādhātu nann ch[lōṅ lēv s](13)*t*a*pp* dharmma duk vann thvan rōy vann — — — (14) lēv krayā dāna gā*p* nann dōṅ hmon (15) niṅ ñon hmon niṅ pīy si*p* lān hmā(16)[k si]*p* lān phā cībara sī rōy *pāt* sī rōy [hmōn] (17) nāṅ sī rōy hmōn nōn sī rōy fū[ṅ] — — — (18) grɯaṅ krayā *pū*jā dāṅ hlāy — — — — — (17) I[ē] mī thvan tē ann fūṅ lūk dāna — — — — (18) mā jōy cakk na*pp* lē mī *tai* lē ann [g](19)rɯaṅ kadāṃ *pū*jā Mahāsāmi Saṅgharāja cakk na*pp* (20) ka lē mī thvan mɯa ōk barṣā lēv — — (21) vann buddhabāra han dai rvaṅ plao pū[nar](27)bbasunakṣatra

mưa tavann ien — — [b](23)raḥ Buddha cao rao khao nirbāna mā thơ[ṅ van](24)n *p*vas nann *t*ai bann kao roy hā pī — — — (25) na*pp t*vay vann tē braḥ nirbāna [mā thơṅ] (26) vann *p*vas nann *t*ai hak sēn kao hmơn (27) hā bann hak rōy vann niṅ bra[ñā çri] Sū(28)ryabañça Rāma Mahādharmmarājā-dhirāja — — — (29) hā ksamādāna daçasila pen tāpasa — — — (30) nā braḥ Buddharūpa dōṅ ann [pra*t*is](31)thā vai hnưa rājamandira ān tan tēṅ— — —(32) vann nann lē lēv ciṅ añjeñ Mahāsāmi Sa(33)ṅgharājā *t*vay therānuthera bhik-[su]saṅgha [dāṅ hlā](34)y khưn mưa thơṅ rājamadira — — ōṅ — (35) *p*vas peṅ sāmaṇera dī nann mưa — — — — —(36) sila nān brañā çrī Sūr[y]abañça Rāma Dha[rmmarājā](37)dhirāja ciṅ cakk ᵃyưn ña mư na*p* braḥ — — — — (38) dōṅ na*p* dāṅ braḥ *p*itakatraya — — — — — (39) — [v]ai dī nann na*p* dāṅ Mahāsāmi [Saṅgharā](40)ja ciṅ cakk adhisthāna vā *t*vay.

TRADUCTION

(Face A).............en ce lieu est le royal............... Phra:ja Rāmārāja qui est le grand-père .... cette troupe, examiner...... extrêmement. Ensuite Phra:ja (Ḷidaiya ?) .... qui connaît les Trois Corbeilles, monta régner au pays de Çrī Sajjanālaya-Sukhodaya à la place de son grand-père et de son père. La foule des Thạos et des Phra:jas de l'Est, de l'Ouest, du Sud et du Nord............... pleins d'affection, prirent le diadème.......... et le parasol blanc, les lui remirent........... le proclamèrent Thạo et Phra:ja de tous (les Thāis) [1], et l'élevèrent au titre de Çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharma-rājādirāja. Il règne en observant les dix préceptes royaux. Il est plein de pitié pour tous ses sujets Thāis. S'il voit le riz d'autrui, il ne le convoite pas; s'il voit les biens d'autrui, il n'enrage pas [2]. Si le père meurt, il conserve (les biens) aux enfants; si l'aîné meurt, il les laisse aux cadets. Quiconque agit mal, quelque........ que ce soit, jamais il ne le frappe à mort .... Quiconque (se présente comme) adversaire ou ennemi, comme guerrier ou combattant, il ne le tue ni ne le frappe [3]. Si l'on apporte .... au roi (?), il ne le laisse pas se perdre ni se ruiner. Les gens qui font preuve de fourberie......... qui mettent du poison dans les aliments, de manière à causer la maladie et la mort, de quelque façon que ce soit, jamais il ne les tue ni ne les frappe. Il fait grâce........ à tous ceux qui se montrent mauvais envers lui. Si........ compter, il n'en manque pas........ réprimer son

---

[1] Je rétablis le mot Thāi, qui paraît omis, par comparaison avec l'Inscr. de Rāma Khāmhêng, l. 109

[2] et [3] Ces deux phrases se retrouvent textuellement dans l'Inscr. de Rāma Khāmhêng, respectivement aux lignes 27 et 31.

impatience. Quand il conviendrait de se mettre en courroux, il ne s'y met pas (?), afin de devenir Buddha et de mener toutes les (créatures) pour leur faire traverser ces douleurs de la transmigration.

(Face B)......... de......... être......... Dharmarāja......... compter......... compter, il n'en manque pas......... la Loi — — — — — — — stūpa, cetiya, établir le Braḥ Çrī Mahā(dhātu)......... compter......... régner au pays de Çrī Sajjanālaya-Sukhodaya ... vingt-deux ans. En çakarāja 1283......... inviter un Mahāsāmi Saṅgharāja qui observe les préceptes et connaît les Trois Corbeilles......... Mahāsāmi qui réside dans l'Ile de Laṅkā et observe les préceptes......... kuṭī et vihāra dans ce Bois des Manguiers... ...... Braḥ Viṣṇukarma......... fleurs......... mandarin aller......... Mɯang Chōt .... enfin, jusqu'à Çrī Sukhodaya...... saluer......

(Face C) des fleurs......... prendre de belles étoffes à cinq couleurs et les étendre......... en tous lieux. Quiconque voudrait compter (ces préparatifs, en trouverait) plus qu'il n'est possible de dire .... Si l'on veut faire une comparaison, cette avenue était aussi belle à voir que le chemin du ciel. Ensuite, (le roi) invita le Mahāsāmi Saṅgharāja à entrer en retraite pendant les trois mois de la saison pluvieuse. Puis, au sortir des varṣās, (le roi) fit de grandes donations et inaugura une statue en samrit, coulée (sur le modèle) de la statue de Notre Seigneur le Buddha, qui est érigée au milieu de la ville de Sukhodaya, à l'Est de la Grande Relique (*Ratanamahādhātu*). Après l'inauguration, le roi écouta la Loi quotidiennement durant cent jours entiers. Les offrandes distribuées à cette occasion (se composèrent de) 10.000 d'or, 10.000 d'argent, 10 millions de *pīy*, 10 millions d'arec, 400 cīvaras, 400 bols à aumônes, 400 sièges, 400 coussins. Tous les objets d'offrande furent au complet. Quant à l'ensemble des accessoires de l'offrande, il serait impossible de les dénombrer. Les objets destinés à servir d'hommage au Mahāsāmi Saṅgharāja furent aussi au complet. Après la sortie des varṣās, (le roi entra en religion) un Mercredi, nommé en thāi Rvaṅ Plao, sous le nakṣatra Punarvasu, vers le soir. Depuis le jour où Notre Seigneur le Buddha entra dans le nirvāṇa jusqu'au jour de cette ordination, il s'est écoulé 1905 années. Mais si l'on compte en jours, depuis le jour du nirvāṇa jusqu'au jour de cette ordination, il s'est écoulé 695601 jours. Alors S. M. Çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja, prit la résolution d'observer les dix préceptes, comme un ascète, devant la statue en or du Buddha, érigée sur le Palais royal où lui-même faisait (habituellement des dévotions). Ensuite il invita le Mahāsāmi Saṅgharāja ainsi que les theras, anutheras, et toute l'assemblée des bhikṣus, à monter au Palais Rryal ...... et y prit le froc en qualité de novice. Lorsqu'(il jura l'observance des) préceptes, S. M. Çrī Sūryavaṃça Dharmahārājādhirāja se tint debout, et levant les mains, salua (la statue) d'or, salua les Trois Corbeilles ...... conservées en cet endroit, et salua le Mahāsāmi Saṅgharāja. Puis il prononça ce vœu.

*
* *

La stèle de la Bibliothèque Vajirañāṇa où sont gravées les gāthās pālies du Mahāsāmi Saṅgharāja, présente le même aspect que les deux stèle qui viennent d'être étudiés : elle mesure 1 m. 25 de hauteur, et 0 m. 33 sur 0 m. 26 de section horizontale. L'inscription commence sur un des petits côtés et couvre trois faces, mais la grande face est complètement ruinée et l'on n'y distingue que quelques caractères.

Le texte a pour object d'exalter les mérites du roi Lideyya (ou Līdayya) Dhammarāja ; il relate sa prise de froc et son entrée en religion au monastère du Bois des Manguiers (*ambavana*), 1905 années après le parinirvāṇa. Cette date étant identique à celle qui figure dans la version thaïe, il s'agit bien des mêmes événements. Comme d'autre part le sujet de cette inscription pālie est exactement celui de l'inscription pālie mentionnée à la fin de la stèle khmère, on est donc bien fondé à dire qu'elle est l'œuvre du Mahāsāmi.

L'écriture est à peu près la même que celle des incriptions de Sukhodaya conservées au Vāt Bŏvŏrănĭvĕt (1) : elle diffère à peine de l'*ǎksŏn khŏm* employé aujourd'hui dans les manuscrits pālis du Siam et du Cambodge. Le nom et les caractéristiques de l'écriture *khŏm* prouvant son origine cambodgienne, il est intéressant au point de vue paléographique de rencontrer à la même date, au milieu du XIVe siècle, une inscription khmère employant des caractères encore voisins des anciens caractères épigraphiques, et une incription pālie employant des caractères *khŏm* déjà complètement évolués.

TEXTE (2)

Face A.

(1) ‖ parinibbāna — vassasatūnadvīsahassato
uddhaṃ (2) pañca u[*sabha*] — — — — — — — — —
— — ka]ttika(3)māsassa *kāḷa*pakkhassa aṭṭhami —
buddhavāre — nakkhattamu(4)huttakaraṇādi —
— — — — ntarād iva dāne Vessanta(5)ro yathā
— — — āva paññāya sīle sīlavarād i(6)va
pasaṃsitabbo *viññūhi* dakkho byākaraṇādike
ti(7)piṭakasabhāvaññū rājā Līdeyyanāmako
sāsanassa (8) hitaṃ sabbalokassa ca hitañ caraṃ
rajje ṭhito pi rā(9)jattanibbindanto guṇākaro ‖

---

(1) Nos IX à XII de Fournereau, *Siam ancien*, t. I, p. 249, 273 et suiv.
(2) Les lectures douteuses sont en italique.

nikkhamma ninno janako va (10) rājā
rājūhi'maccehi ca nāgarehi
devaṅganābhā(11)hi ca sundarīhi
mittehi ñātīhi nivārito pi ‖
sam(12)bodhisattehi janehi ciṇṇaṃ
sadā sadācāram apekkha(13)māno
kāsāvavatthaṃ rudataṃ va tesaṃ
acchādayi chaḍiya (14) rājabhāraṃ ‖
taṃ khaṇaññ eva saṃkampi ([1]) dhāretuṃ dharaṇī ta(15)dā
asakkontīva tass'eva guṇabhāraṃ samantato ‖
(16) pāṭihāriyam aññañ ca āsi 'nekavidhan tadā
esa (17) dhammaniyāmo hi bodhisattāna kammani ‖
pabbajitvā(18)na so rājā oruyha sakamandirā
saṭṭhivasso mahāthe(19)ro yathā santindriyo tathā
yugamattaṃ va pekkhanto (20) 'nekapūjāhi pūjito
rudammukhajanoghehi vara(21)m Ambavanaṃ gato
nānādijagaṇākiṇṇe ramme nanda(22)nasannibhe
muttārajatavaṇṇābhavālukārāsisa(23)nthate
pavitte ti vivittatthijanānam āsayārahe
(24) upasampajji so tattha vasā Ambavane vare
laddhā

Face B.

Cette face est très ruinée. On n'y distingue que quelques caractères n'offrant aucun sens suivi. A la l. 12 apparaît le nom Līdeyya.

Face C.

(1) — — — ṇḍam iva pasa(ṃ)sanīyaṃ khe piṇḍam — — (2) — — taṃ patitakaṇṭham iva kuṇapaṃ kuṇa — — — (3) m iva va catuddhākaṃ anapekkhitacittena nand[i](4)yamāno sakalasuja*nnahi* tesaṃ nama — (5) maggādhigamasekhajano viya sāsane — — (6) lasaddho Pākasāsano viya muni — — — (7) saṃ na hītam āraddho samāraddhakusala — — (8) mmaṭṭhasakalasujanatarugaṇānaṃ pallava — — (9) tā pallavarājā ti pasiddho pasiddhaguṇāna — (10) dhāgā dhāraṇajavanagambhīratikkhahāsapaññā(11)ya sampanno sampannapāramiguṇānam Ariya(12)metteyyādīnaṃ dasannam bodhisattānam — (13) nāgadho Līdayyanāmako Dhammarājā sudh[ā](14)rasam iva sudhāsinam aparīmigaṇanapathavi(15)rahitasakalabuddhānubuddhapaccekabuddhasāva(16)-kabuddhānaṃ paribhogāraham atisayayatisu(17)kham amatāsāyanarasa(ṃ)

([1]) L'original porte *saṃkappi*.

paribhuñjanto pi surana(18)radanutanayakamalajagaruddhabhujagapatipa(19)-tidina(ṃ)mahitacaraṇāravindayugaddhamunivara (20) — vara sāsanahānisahitākhilasujana — i (21) — saṃparidīpanāyācanavacanasavanena (22)girisikharasadisasokaggijālā parida — (23) māno viya vinaṭṭhacakkarattano viya [ca](24)-kkavattirājā domanassappatto hutvā.

TRADUCTION

(Face A) Mil neuf cent cinq ans après le parinibbāna, l'année du Bœuf.... ...... le huitième jour de la quinzaine obscure du mois de kattika, un mercredi........ nakṣatra........ Comme par........ et par l'excellence de ses vertus, semblable à Vessantara pour la libéralité, la sagesse et la vertu. Il convient que les sages célèbrent le roi Līdeyya, habile dans (les sciences) à commencer par la grammaire, connaissant la nature du Tipiṭaka. Poursuivant le bien de la religion et celui de tout l'univers, ce roi, mine de vertus, bien qu'exerçant la royauté, se dégoûta lui-même de la royauté.

Ayant quitté le monde comme Janaka........ (1), le roi éloignant (son escorte habituelle) de rois, de ministres, de sujets, de femmes belles comme les femmes célestes, d'amis et de parents, ayant en vue sans relâche la conduite pratiquée par les Bodhisattvas, dépouilla la dignité royale et revêtit la robe jaune, au milieu des pleurs des assistants.

A ce moment, la Terre, incapable de porter le poids des vertus du roi, trembla dans toutes les directions. Alors il y eut aussi toutes sortes d'autres prodiges : tel est le cours ordinaire des choses dans la carrière des Bodhisattvas. Après qu'il eut reçu la *pabbajjā*, le roi descendit de son palais, les sens apaisés, tel un mahāthera ayant reçu l'ordination depuis soixante ans. Ne portant pas ses regards devant lui au-delà de la distance d'un yuga, honoré d'honneurs sans nombre par la foule des assistants en pleurs, il se rendit au saint Bois des Manguiers. En ce lieu charmant rempli de toutes sortes d'oiseaux, semblable au jardin d'Indra, couvert de sable ayant l'éclat de la perle et de l'argent, pur, sanctifié par le séjour des mendiants solitaires, ici, en ce saint Bois des Manguiers, le roi reçut l'*upasampadā*. L'ayant reçue.

(Face B)...................

(Face C) . . .. qu'il faut célébrer, dans le ciel............... comme un cadavre à la gorge tranchée................ ... se réjouissant d'un cœur sans désir....... tel un homme s'exerçant à la pratique du chemin .... tel Indra ayant foi....... s'exerçant au bien....... parce qu'il était comme une jeune pousse (*pallava*) parmi la foule de ces arbres qui sont les gens de bien, connu (sous le nom de) Pallavarāja. .. ses vertus notoires. ....

(1) *ninno* « bas », d'après Childers, me semble inexplicable ici.

possédant mémoire, vivacité, profondeur, finesse, gaieté, sagesse, ... des dix Bodhisattvas, à commencer par Ariyametteya, qui jouissent des mérites de leurs perfections; le roi Līdayya Dhammarāja, qui, — bien que buvant le rasa ayant le goût de l'ambroisie, semblable au rasa de l'ambroisie des dieux, digne d'être bu par la foule innombrable des Buddhas, Anubuddhas, Paccekabuddhas, Sāvakabuddhas qui ont quitté la terre, et faisant le bonheur extrême des yatis, — est comme brûlé par la flamme, semblable au sommet d'une montagne, de ce feu qu'est le chagrin (qu'il éprouve) en entendant les voix suppliantes . . . . de tous les gens de bien qui souffrent de la décadence de la sainte religion du Muni dont le pied-lotus est honoré quotidiennement par les Suras, les hommes, les Dānavas, les Kamalajas (?), les Garuḍas, les Nāgas ; triste comme un roi cakkavatti qui a perdu ce joyau qu'est son cakka.

II. — TEXTES PĀLIS

Pour l'étude de cette dynastie de Sukhodaya qui brilla d'un très vif éclat à la fin du XIII[e] siècle, et fut éclipsée au milieu du siècle suivant par celle d'Ayudhyā, les chroniques siamoises sont de peu de secours. Le *Phõngsâvădan Krŭng Kão* ignore complètement ce qui s'est passé avant la fondation d'Ayudhyā en 1350 A. D. Quant au *Phõngsâvădan Nŭ'a*, compilé en 1807 (1), les érudits siamois eux-mêmes mettent sérieusement en doute sa valeur historique (2), qui n'est guère plus grande que celle des récits merveilleux par lesquels débute la Chronique cambodgienne. Aussi l'histoire des rois de Sukhodaya n'a-t-elle pu être reconstituée qu'à l'aide des inscriptions et de quelques textes chinois.

Les inscriptions publiées jusqu'ici mentionnent cinq rois :

1° Indrāditya, dont on ignore les dates de règne, et dont on sait seulement qu'il eut des difficultés avec ses voisins de l'Ouest (Stèle de Rāma Khămhĕng, ll. 1-16, 98).

2° Ban mư'ăng, fils du précédent (*ibid.*, ll. 1, 16).

3° Rāma khămhĕng, fils puîné d'Indrāditya, qui régnait déjà en m. s. 1205 (1283 A. D.), date à laquelle il inventa l'écriture thaïe, et qui régnait encore en m. s. 1214 (1292 A. D.), date probable de l'inscription qui porte son nom (3). Roi de Sajjanālaya et de Sukhodaya, il exerçait sa suzeraineté sur de

(1) P[ce] Damrong, *loc. cit.*, p. 4.

(2) *Ibid.*, p. 5.

(3) M. Pelliot, *Deux Itinéraires*, BEFEO, t. IV, p. 245, date cette inscription au plus tôt de 1296 : « Il y est en effet parlé d'un monument entrepris en 1287 et qui ne fut achevé qu'après six ans ; *après quoi* on éleva des colonnes en pierre autour de ce monument, et ce travail dura 3 ans ; ceci met donc au moins en 1296. » Rien dans l'inscription n'oblige à croire que ces travaux furent *consécutifs*. Ils peuvent fort bien avoir été *simultanés*.

vastes territoires, depuis Luang Phrabang jusqu'à Ligor, et de Vieng Chān au Pégou (*ibid*).

4° Lơdaiya (Lơ Thāi), fils du précédent (Inscr. de Jum, l. 3).

5° Ḷidaiya (Lư Thāi), fils du précédent, sacré sous le nom de Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja, qui semble avoir été surtout un lettré, versé dans l'astronomie, et fort dévot. Roi, ou peut-être simplement uparāja en 1340 A. D., il reçut l'abhiṣeka en m. s. 1269 (1347 A. D.) et prit le froc en m. s. 1283 (1361 A. D.). C'est le héros de l'inscription khmère de Sukhodaya. (Inscr. de Jum, *loc. cit.* [Cf. les corrections à la traduction du P. Schmitt proposées par Pelliot, BEFEO., IV, p. 259 et Petithuguenin, *ibid.*, XVI (3), p. 17]; Inscr. khmère; Stèle conservée au Vāt Bövŏrānĭvèt [Fournereau, Siam ancien, t. I, p. 275, Inscr. n° X]).

Après eux, l'épigraphie de Sukhodaya mentionne encore un Dharmarājādhirāja en c. s. 750 (1388 A. D.) et c. s. 768 (1406 A. D.) (Stèle de Sukhodaya au Vāt Bövŏrānĭvèt [Fournereau, n° XI, t. I, p. 278]); un Mahādharmarājādhirāja, probablement fils du précédent, en B. s. 1970 (1426 A. D.) (Buddhapāda de Sukhodaya au même Vāt [*ibid.*, n° IX, p. 249]); et enfin un Dharmāsokarāja à une date indéterminée (Stèle conservée à la Bibliothèque Vajirañaṇa [*ibid.*, n° VII, p. 209]).

Les Annales chinoises de la fin des Song et des Yuan divisent le pays que nous appelons aujourd'hui Siam en deux états : le *Sien*, c'est-à-dire le *Syāṃ* de l'épigraphie cambodgienne, définitivement identifié par M. Pelliot avec la région de la Haute-Ménam ou royaume de Sukhodaya ; et le *Lo-hou*, le *Lvo* des inscriptions khmères, identifié avec la Basse-Ménam, région où devait ensuite s'élever Ayudhyā (1). Les Annales des Yuan mentionnent, entre 1282 et 1323, une série d'ambassades du Sien, où régnait en 1294 un roi nommé Kan-mou-ting (2). Elles nous apprennent en outre qu'entre 1341 et 1368, l'état de Lo-hou s'empara de celui de Sien (2). Un passage du *San tao yi tche lio*, signalé pour la première fois par Huber, précise cette date : c'est en 1349 que le Sien se soumit au Lo-hou, date concordant d'une manière remarquable avec le témoignage des Annales birmanes et siamoises qui placent respectivement en 1348 et 1350 la fondation du royaume d'Ayudhyā (3).

Tels sont les renseignements que l'on peut tirer des inscriptions et des Annales chinoises : une liste de rois souverains de Sukhodaya, dont le troisième, Rāma Khāmhèng, régnait entre 1283 et 1292, et le cinquième, Ḷidaiya, entre 1340 et 1361 ; et la date à laquelle la suprématie passa de cette dynastie à une dynastie nouvelle qui fonda Ayudhyā en 1350. A côté de ces données qui paraissent absolument dignes de foi, il y a les traditions populaires, recueillies

---

(1) Pelliot, *ibid.*, p. 235 sqq.
(2) Pelliot, *ibid.*, p. 235.
(3) *BEFEO*, IX, p. 586.

en partie dans le Phöngsávädan Nưâ, qui font régner à Sukhodaya, à des dates plus ou moins fantaisistes, le fameux Phra: Rùâng, le libérateur des Thaïs. Ce personnage, dont le nom apparaît pour la première fois en 1510 dans l'inscription du Çiva de Kămphĕng Phĕt, est cité dans une inscription de Xieng-maï de 1581, d'après laquelle « en c. s. 658, année du Singe (1296), le jeudi 8e jour de la lune croissante de Viçâkha, à l'aurore 2 nādis 2/4, le signe 9 étant avec Jupiter dans le signe des Poissons (1), les trois rois Phra:ja Măngray, Phra:ja Ngăm Mưâng et Phra:ja Rùâng vinrent demeurer au pavillon royal du village de Jayabhūmi et édifièrent des trisūla aux quatre côtés de la pagode, etc. » (Inscription de Vat Xieng-mân, *Mission Pavie, Et. div.*, t. II, p. 297). Or, en 1296, il est probable que Rāma Khămhĕng régnait encore à Sukhodaya. On devait donc être tenté de l'identifier à Phra Rùâng avec qui il a, par ailleurs, un autre trait commun, celui d'être le créateur de l'écriture thaïe : cette hypothèse n'a pas manqué d'être émise à plusieurs reprises (2) et M. Pelliot la déclara « vraisemblable » (3).

Il y a lieu de rechercher maintenant si quelque lumière nouvelle ne jaillirait pas de l'examen de deux ouvrages pālis publiés récemment, que j'ai déjà eu l'occasion de signaler (4), la *Jinakālamālinī* (5) et le *Sihiṅganidāna* (6). Ils parlent incidemment de la dynastie de Sukhodaya et de sa chute, à propos de la fameuse statue du Buddha connue sous le nom de Phra: Sihĭng. Bien que ces deux écrits ne soient pas exempts de la déplorable insouciance que les chroniqueurs indochinois professent à l'égard de la vérité historique, leur témoignage mérite d'être pris en considération, car ils ont été composés à une époque assez rapprochée des événements qu'ils rapportent.

JINAKĀLAMĀLINĪ (par Ratanapaññā, date : 1516 A. D.).

(P. 118) *Tato ekūnapaññāsādhike chasatasakarāje kuñjaravasse Maṃrāyo ca Purachādano ca Rocarājā cā ti ime tayo rājāno sahāyakā Jayaig-ghaṭṭhāne samāgamma aññamaññaṃ mittabhāvaṃ* (P. 119) *daḷhataraṃ katvā sakapuram eva agamiṃsu iti purāṇatantiyaṃ pākaṭaṃ.*

« En c. s. 649, année du Porc (1287 A. D.), les trois rois amis Maṃrāya, Purachādana et Rocarāja se réunirent dans un lieu de réception nommé

(1) Cette date ainsi que les données astronomiques groupées dans le cercle qui la surmonte ont été reconnues exactes par FARAUT, *Etude sur la vérification des dates des inscriptions siamoises*... Saigon, 1911, p. 17. L'auteur propose de lire mercredi (chiffre 4) au lieu de jeudi (chiffre 5), les deux chiffres prêtant facilement à confusion.

(2) BASTIAN, J. S. A. B., t. XXXIV, p. 36 ; AYMONIER, *Cambodge*, t. III p. 693 sqq.

(3) *Deux itinéraires*, *BEFEO*, t. IV, p. 248.

(4) *BEFEO*, t. XV, 3, p. 5-7.

(5) Bangkok, 1908.

(6) *Tāmnan Phra: Phătthăsihĭng*, Bangkok, 1913.

Jaya ([1]), conclurent un solide pacte d'amitié, et s'en retournèrent ensuite chacun dans son pays : voilà ce que dit un ancien texte. »

(P. 122) *Tadā pi Syāmadese Sukhodayapure Dhammarājā nāma rājā rajjaṃ kāresi. Kilanā pana mahārājā Buddhasāsane pasanno araññavāsīnaṃ bhikkhūnaṃ āgamanaṃ* (P. 123) *patthayanto ciraṃ vicintayi. Tadā kira Sumano nāma thero Sukhodayanivāsiko Ayojjapuraṃ gantvā garūnaṃ santike dhammaṃ uggahetva Sukhodayapuraṃ punāgami. Tadā Udumbaro nāma mahāsāmi Laṅkādīpato Rammanadesakaṃ āgato. Taṃ sutvā Sumano sahāyena Rammanadesakaṃ gantvā Udumbaramahāsāmino santike puna pabbajitvā dhammaṃ uggaṇhi. Tadā Dhammarājā sakalasaṃghakammaṃ kātuṃ samatthaṃ bhikkhuṃ patthayanto evarūpaṃ bhikkhuṃ yācanatthāya mahāsāmissa santike dūte pesesi. Mahāsāmi pana sāsanavuḍḍhiṃ pihayanto Sukhodayapure sakalasaṃghakammakaraṇatthāya Dhammarājassa Sumanattheraṃ apesayi. Sasahāyako Sumanatthero mahāsāmiṃ āpucchitvā Sukhodayaṃ agamāsi. Dhammarājā pana tuṭṭhahaṭṭho Ambavanārāmaṃ kārāpetvā tattha theraṃ vasāpetvā catupaccayehi upaṭṭhahi. Ekadā Sumano Sajjanālayaṃ gacchanto Pānāmaṃ nadiṃ patvā vāsaṃ kappesi. Tattha kira ekasmiṃ purāṇavihāre ekā dhātu rattiyaṃ pāṭihāraṃ dassesi. Taṃ disvā mahājano therassa pavuttiṃ kathesi. Rattibhāge ca brāhmaṇavaṇṇena āgantvā rukkhadevatā tassa dhātupatiṭṭhitaṭṭhānaṃ ācikkhi. Thero tattha gantvā taṃ ṭhānaṃ khaṇāpetvā sakaraṇḍakaṃ dhātuṃ alattha. Sumano taṃ dhātuṃ ādāya Sajjanālayaṃ āgami. Tadā kira Dhammarājassa suto Lideyyarājā Sajjanālaye rajjaṃ kāresi. Therassa āgamanaṃ sutvā* (P. 124) *paccuggantvā Sajjanālayaṃ ānetvā Siripabbatapāde Mahārattavanārāme vasāpesi. Thero Lideyyarājassa dhātuṃ daṭṭhukāmassa dhātuṃ dassesi. Rājā dhātuyā acchariyaṃ disvā paramappītito pūjesi. Dhammarājā pana dhātupavuttiṃ sutvā daṭṭhukāmo therassa santike dūtaṃ pāhesi. Sumanatthero Sukhodayapuraṃ gantvā Ambavanārāme vasi. Dhammarājā dhātuṃ passitukāmo anekasakkāragāhakehi nikkhamitvā « Dhātuṃ passitukāmo haṃ bhante » ti theram avandi. Thero Dhammarājassa dhātuṃ dassesi. Dhammarājā dhātuṃ vanditvā pūjitvā gandhodakapuṇṇāmalacarukaṃ sacāṭiyaṃ abhisiñcittha.*

Pāṭiheraṃ nidassesi sā dhātu tassa rājino
Aṭṭhātukāmabhāvena Sukhodayapure tahin ti.

SUMANATTHERENA LADDHADHĀTUKĀLO PARIPUṆṆO.

([1]) Traduction hypothétique de *Jayaigghaṭṭhāne*. Je suppose que *iggha*, que ne donne aucun lexique, est plus ou moins apparenté au sanskrit *arghya*. Quant à *Jaya*, je le prends pour un nom de lieu, probablement identique au *Jayabhūmi*, où, suivant l'inscription de Văt Xieng-mân, les trois mêmes rois devaient se réunir 9 ans plus tard.

Tadā kira Kilanā nāma mahārājā Nabbisipure sakalasaṃghakammaṃ kātuṃ samatthaṃ bhikkhuṃ patthento Rammanadese Udumbaramahāsāmino santikaṃ dūtaṃ pesesi. Mahāsāmi attano sissaṃ Ānandattheram rājadūtassa dassesi. So Ānandatthero rājadūtena saddhiṃ vīsatiyojanikaṃ maggaṃ khepetvā Syāmadesaṃ sampāpuṇi. Kilanā pi rājā tuṭṭhahaṭṭho taṃ catupaccayehi upaṭṭhahi. So ca Ānandatthero garusantikā anuññātaṃ alabhanto araññakaṃ saṃghakammaṃ na icchi. Anicchanto ca pana rājānaṃ (P. 125) *etad abravi: « Mahārāja amhākaṃ garunā pesito Sumano nāma eko thero Sukhodayapure dāni vasati so hi sakalasaṃghakammaṃ kātuṃ samattho taṃ idhānehi tena mayaṃ pi saṃghakammaṃ karomā » ti. Therassa vaco sutvā rājā ekaṃ amaccaṃ pāhesi. « Sukhodayapuraṃ gantvā mama vacanena Sumanattheraṃ vanditvā ānehī » ti. So anukkamena Sukhodayaṃ gantvā yathicchitaṃ Sumanaṃ alabhitvā Saddhātissaṃ nāma theraṃ ānesi. So pi Ānandatthero Saddhātissena saṃghakammaṃ kātuṃ n 'ev' icchi. Rājā pana sopāyanaṃ dūtaṃ Dhammarājassa santikaṃ Sumanatthāya puna pahiṇi. So Sukhodayaṃ gantvā Dhammarājassa taṃ pavuttiṃ kathesi. Dhammarājā pana sāsanodayakāraṇaṃ patthayanto Sumanattheraṃ vissajji. Sumanatthero Dhammarājānaṃ āpucchitvā attano pavaradhātum ādāya rājadūtena Nabbisipuraṃ āgami.*

« A cette époque (vers 1355 A. D.), le roi Dhammarāja régnait à Sukhodaya dans le Syāmadesa. Le roi Kilanā (de Xieng-māi), dévot à la religion du Buddha, et désirant la venue de moines vivant dans la forêt, réfléchit longtemps (et se remémora les faits suivants).

« Un thera du nom de Sumana, résidant à Sukhodaya, était allé à Ayojjapura pour y étudier le dhamma avec les maîtres, puis était revenu à Sukhodaya. A ce moment, le maître Udumbaramahāsāmi, venant de l'île de Laṅkā, venait d'arriver dans le Rammanadesa (Ramaññadesa, Pégou). A cette nouvelle, Sumana se rendit dans le Rammanadesa avec un compagnon afin de recevoir à nouveau l'ordination de Udumbaramahāsāmi, et d'étudier le dhamma avec lui. Dhammarāja (roi de Sukhodaya) désirant avoir auprès de lui un religieux compétent dans tout ce qui concerne les actes du Saṅgha, envoya au maître (Udumbara) des messagers chargés de lui demander un tel moine. Le maître, n'ayant en vue que la prospérité de la religion, envoya à Dhammarāja le thera Sumana afin qu'il accomplît à Sukhodaya tous les actes du Saṅgha. Le thera Sumana, accompagné de son ami, prit congé du maître et arriva à Sukhodaya, où Dhammarāja, rempli de joie, l'installa au monastère du Bois des Manguiers (*Ambavanārāma*) qu'il venait de faire construire, et lui offrit vêtements, nourriture, couchage et remèdes. Un jour que Sumana se rendait à Sajjanālaya, il s'arrêta au bord de la rivière nommée Pā. Cette nuit-là, dans un ancien sanctuaire, une relique apparut miraculeusement. Les habitants allèrent rapporter la chose au thera, et dans la nuit, une divinité sylvestre, sous l'apparence d'un brâhmane, lui indiqua l'emplacement de la relique. Le thera s'y rendit, fit creuser le sol, et trouva une

relique dans son coffret. Sumana prit la relique et se rendit à Sajjanālaya, où régnait alors un fils de Dhammarāja nommé Lideyyarāja. Celui-ci, ayant appris la venue du thera sortit à sa rencontre et le conduisit à Sajjanālaya, où il l'installa dans le Mahārattavanārāma au pied du mont Siripabbata. Le thera montra la relique à Lideyyarāja qui désirait la voir, et celui-ci, rempli de joie, adora cette relique miraculeuse. Mais Dhammarāja, qui avait déjà appris l'histoire de cette relique, eut aussi le désir de la voir et envoya un messager au thera Sumana qui revint à Sukhodaya, au monastère du Bois des Manguiers. Dhammarāja, accompagné de gens portant une multitude d'offrandes, sortit de la ville et vint dire au thera : « Vénérable, je désire voir la relique ». Le thera la montra à Dhammarāja qui la salua, l'adora et l'oignit avec du parfum contenu dans une belle jarre.

« (Stance :) La relique fit un miracle pour montrer au roi qu'elle ne voulait pas rester à Sukhodayapura.

FIN DE L'HISTOIRE DE LA DÉCOUVERTE DE LA RELIQUE PAR LE THERA SUMANA.

« Le roi Kilanā, désirant avoir à Nabbisipura (Xieng-māi) un bhikkhu qualifié pour accomplir tous les actes du Saṅgha, envoya un messager à Udumbaramahāsāmi dans le Rammanadesa. Celui-ci indiqua au messager royal son disciple le thera Ānanda, qui partit avec le messager et arriva dans le Syāmadesa, après avoir parcouru un chemin long de vingt yojanas. Le roi Kilanā, rempli de joie, offrit au religieux vêtements, nourriture, couchage et remèdes. Mais le thera Ānanda refusa d'accomplir les actes du Saṅgha des moines vivant dans la forêt, parce qu'il n'avait pas l'autorisation de son maître, et dit au roi : « Grand roi ! un thera du nom de Sumana a été envoyé par mon maître à Sukhodayapura, où il réside actuellement. Lui est bien qualifié pour accomplir tous les actes du Saṅgha. Si tu le fais venir ici, nous accomplirons ensemble les actes du Saṅgha. » A ces mots, le roi appela un mandarin et lui dit : « Va à Sukhodayapura, salue de ma part le thera Sumana et ramène-le ici. » Le messager se rendit à Sukhodaya, mais, n'ayant pu décider Sumana, il ramena le thera Saddhātissa. Ānanda et Saddhātissa refusèrent d'accomplir les actes du Saṅgha. Alors le roi envoya de nouveau un messager avec des présents pour le roi Dhammarāja, afin d'en obtenir la venue de Sumana. Arrivé à Sukhodaya, l'envoyé transmit son message à Dhammarāja, qui consentit à envoyer le thera Sumana, dans le désir de voir la religion se propager. Le thera Sumana prit congé de Dhammarāja, et, portant sa relique, suivit le messager à Nabbisipura.

(P. 126) *Tato paraṃ pana sammāsambuddhassa parinibbānato aṭṭhārasannaṃ vassasatānaṃ accayena aṭṭhārasādhike sattasatasakarāje tadā Jambūdīpe pubbadakkhiṇadisantarāḷe* (P. 127) *Syāmadese eko Rocarājā nāma Sukhodayapure rajjaṃ kāresi. Gogāme kira eko puriso rūpavā balasampanno vane vicari. Taṃ disvā ekā devadhītā tena saṃvāsakāmā itthīmāyaṃ dassesi. So pi tāya saddhiṃ saṃvāsam akāsi. Tesaṃ saṃvāsam anvāya eko putto jāto. So ca balavā rūpasampanno tasmā samaggā sabbe*

va gāmavāsino taṃ abhisiñciṃsu. So tattha rajjaṃ kāresi. Tadā Rocarājā iti vissuto kālantare Naradrārājā iti pākaṭo. Ekadā kira Rocarājā mahāsamuddaṃ passitukāmo anekanahutasenāya parivuto Nānnadiyānusārena heṭṭhā gantvā yāva Siridhammanagaraṃ sampāpuṇi. Tattha kira Siridhammarājā rajjaṃ kāresi. So Rocarājassāgamanaṃ sutvā paccuggantvā sakkāraṃ katvā Rocarājassa Laṅkādīpe Sīhaḷapaṭimāya yathāsutaṃ acchariyaṃ kathesi. Taṃ sutvā Rocarājā evam āha: «Sakkā nu kho amhehi tattha gantun» ti. Siridhammarājā āha: «Na sakkā. Kasmā? Cattāro kira devatāyo Sumanadevarājā Rāma-Lakkhaṇa-Khattagāmanāmā ca tejiddhikā suṭṭhu Lankādīpaṃ rakkhantī» ti. Atha ubho rājāno dūtaṃ pesesuṃ. Pesetvā ca pana Rocarājā Sukhodayapuraṃ paccāgami. Rājadūto Sīhaḷadīpaṃ gantvā Sīhaḷarājassa sabban taṃ pavuttiṃ kathesi. Taṃ sutvā Sīhaḷarājā sattarattindivaṃ Sīhaḷapaṭimaṃ pūjetvā rājadūtassa adāsi. Rājadūto Sīhaḷapaṭimaṃ (P. 128) *nāvāya āropetvā āgami. Sā ca nāvā caṇḍataravātavegena pakkhanditvā samuddaselaṃ paharitvā bhijji. Sīhaḷapaṭimā pana ekaphalake nisīdi. Tam phalakaṃ Nāgarājānubhāvena tīṇi divasānī gantvā Siridhammanagarasamīpaṃ pāpuṇi. Tadā Siridhammarājā rattiyaṃ devatāya dassitasupinena Sīhaḷapaṭimāyāgamanaṃ paccakkham iva disvā pāto va disodisaṃ nāvāyo pesesi. Sayam pi nāvāya Sīhaḷapaṭimaṃ pariyesanto Devarājādhiṭṭhānena taṃ phalakaṃ disvā ānetvā pūjaṃ akāsi. Tato Siridhammarājā Rocarājassa Sīhaḷapaṭimāya laddhasāsanaṃ pesesi. Taṃ sutvā Rocarāja Siridhammanagaraṃ gantvā Sīhaḷapaṭimaṃ Sukhodayaṃ ānetvā pūjayittha.*

So Sajjanālayapure pavarora thūpaṃ
Pāsāṇa-iṭṭhakamayaṃ va sudhānulittaṃ
Hemānulittathiratambamayaṃ asesaṃ
Kāresi bhūmipati dibbavimānarūpaṃ.

Kāretvā ca pana Sajjanālaya-Vajirapākāra-Sukhodaya-Jayanādādinagarato samāgatehi mahājanehi mahantaṃ mahāvihāramahaṃ kāresi. Rocarājā pana anekapuññāni upacinitvā maccumukhaṃ agamāsi.

Tadaccayena tassa atrajo Rāmarājā Sukhodaye rajjaṃ kāresi. So pi Sīhaḷapaṭimaṃ tatheva pūjesi.

Tadaccayena Pālarājā tattha rajjaṃ patvā Sīhaḷapaṭimaṃ pūjesi.

Tadaccayena tass'oraso (P. 129) *Udakajjotthatarājā tattha rajjaṃ patvā Sīhaḷapaṭimaṃ sakkari.*

Tadaccayena Līdeyyarājā tattha rajjaṃ kāresi. So ca tepiṭakaṃ Buddhavacanaṃ uggaṇhanato Dhammarājā iti vissuto. Ekadā kira Jayanādapuramhi dubbhikkhabhayaṃ jātaṃ. Ayojjarājā Rāmādhipati Kambojato āgantvā dhaññavikkayalesena taṃ gaṇhi. Gaṇhitvā ca pana attano mahāmaccaṃ Vattitejaṃ Suvaṇṇabhūmiyaṃ kārentaṃ Jayanādapure ṭhapetvā sayaṃ Ayojjapuram eva gato. Tato paraṃ Dhammarājā Rāmādhipatino bahupaṇṇākāraṃ pesetvā taṃ Jayanādapuraṃ yācāpesi. Rāmarājā pana Dhammarājassa adāsi. Vattitejo pana Suvaṇṇabhūmiṃ gato. Labhitvā

pana Dhammarājā Sukhodayapure attano kaniṭṭham Mahādeviṃ Vajirapākāre Tipaññāmaccaṃ ṭhapetvā sayaṃ Sīhaḷapaṭimaṃ Jayanādapuraṃ upanetvā pūjesi. Kambojaraṭṭhassa c'eva Ayojjapurassa ca issare Rāmādhipatirājini maraṇamañce nipanne Vattitejo Suvaṇṇabhūmito āgantvā Kambojaraṭṭham gaṇhi. Tato Jayanādapure Dhammarāje divaṅgate Vattitejo Ayojjapurato āgantvā Jayanādapuraṃ gaṇhitvā Sīhaḷapaṭimaṃ Ayojjapuram eva ānetvā pūjesi. Brahmajeyyo ca mahāmacco Sukhodayaṃ gaṇhi.

« En B. s. 1800, c. s. 618 [1] (1256 A. D.), le roi Rocarāja régnait à Sukhodayapura dans le Syāmadesa, dans la partie Sud-Est du Jambudīpa. [Voici quelle était son origine]. Un habitant de Gogāma, beau et vigoureux, se promenait un jour dans la forêt. Une fille des dieux, qui l'avait aperçu, prit l'apparence d'une femme pour s'unir à lui. De leur union naquit un fils, beau et vigoureux, que tous les habitants du village s'entendirent pour sacrer roi. Il régna sous le nom de Rocarāja, mais dans la suite fut aussi connu sous le nom de Naradrārāja [2]. Il arriva que Rocarāja eut envie de voir la mer. Accompagné d'une foule innombrable de guerriers, il descendit la Nānnadī (Mè nặm) et arriva à Siridhammanagara (Nākhon Sí Thāmmārāt) où régnait alors le roi Siridhammarāja. Celui-ci, ayant appris l'arrivée de Rocarāja, sortit à sa rencontre et organisa une fête. Il lui dit les miracles qu'il avait entendu raconter au sujet de la statue du Phra: Síhĭng (*Sīhaḷapaṭimā*) dans l'île de Laṅkā. Rocarāja dit alors : « Me serait-il possible d'aller là-bas ? — Non, répondit Siridhammarāja, c'est tout à fait impossible. — Et pourquoi ? — Parce que quatre puissantes divinités, à savoir Sumanadevarāja, Rāma, Lakkhaṇa et Khattagāma gardent cette île de Laṅkā ». Alors les deux rois envoyèrent un messager (à Laṅkā), après quoi Rocarāja retourna à Sukhodayapura. L'envoyé arriva dans l'île de Sīhala et transmit son message au roi qui lui donna le Phra: Síhĭng après l'avoir adoré pendant sept jours et sept nuits. Le messager mit la statue dans une jonque et partit. La jonque, agitée par un vent violent, heurta un récif et se brisa ; mais la statue resta sur une planche qui, par un effet de la puissance du roi des Nāgas, flotta pendant trois jours et arriva dans le voisinage de Siridhammanagara. Dans la nuit, une divinité envoya un songe à Siridhammarāja, lui montrant l'arrivée du Phra: Síhĭng comme s'il y assistait réellement ; dès l'aurore,

(1) Le texte porte 718, mais la correction est évidente. On a vu plus haut que Rocarāja se rencontra en c. s. 643 (1287 A. D.) avec Maṃrāya et Purachadana, et l'on verra tout à l'heure qu'il est le premier d'une liste de cinq rois dont le dernier vivait au milieu du XIVe siècle. C'est donc bien le millésime B. s. 1800 (= c. s. 618) qui est exact. L'erreur s'explique par ce fait que l'histoire du Phra: Síhĭng, d'où est tiré ce passage, est intercalée entre d'autres récits dont les dates se rapportent aux années c. s. 700.

(2) Ou Radrārāja. Le texte porte en effet *kālantarenaradrārājā* qui autorise les deux interprétations. J'ai suivi celle des traducteurs siamois (p. 174).

le roi envoya des bateaux dans toutes les directions. Lui-même partit sur l'un d'eux à la recherche de la statue, et, sur l'indication du roi des Devas, il vit la planche (où elle reposait), la ramena et lui rendit hommage. Ensuite Siridhammarāja envoya un message à Rocarāja, pour lui annoncer qu'il était entré en possession du Phra: Sihing. A cette nouvelle, Rocarāja vint à Siridhammanagara et emmena la statue à Sukhodaya où il lui rendit hommage.

(Stances :) « Le roi fit faire à Sajjanālayapura un grand et magnifique stūpa en briques et en pierre, enduit de chaux blanche, et (un maṇḍapa) [1] tout en cuivre doré ayant l'aspect d'un char céleste.

« Ensuite il rassembla les habitants de Sajjanālaya, de Vajirapākāra (Kămphĕng Phĕt), de Sukhodaya, de Jayanāda (Xăinàt) [2] et de plusieurs autres villes, et inaugura solennellement le grand sanctuaire. Rocarāja mourut après avoir accumulé toutes sortes de mérites. »

« Après lui, son fils Rāmarāja régna à Sukhodaya et y rendit aussi un culte au Phra: Sihing.

« Après lui régna Pālarāja qui continua le culte du Phra: Sihing.

« Après lui régna son fils Udakajjotthatarāja qui adora le Phra: Sihing.

« Après lui régna Līdeyyarāja qui, parce qu'il avait étudié les Saintes Ecritures, fut nommé Dhammarāja. Sous son règne, Rāmādhipati roi d'Ayojja, venant du Kamboja, profita d'une famine qui venait de se déclarer à Jayanādapura pour s'emparer de cette ville sous prétexte de venir y vendre du riz. Il chargea un de ses grands mandarins nommé Vattitejo [3], gouverneur de Suvaṇṇabhūmī (Mưăng Sŭphăn), d'administrer Jayanādapura, puis il s'en retourna à Ayojjapura. Dhammarāja envoya alors de nombreux présents à Rāmādhipati, en lui demandant Jayanādapura. Ramarāja (Rāmādhipati) accorda cette ville à Dhammarāja et Vattitejo s'en retourna à Suvaṇṇabhūmī. Alors Dhammarāja confia le gouvernement de Sukhodayapura à sa sœur cadette Mahādevī, celui de Vajirapākāra au mandarin Tipaññāmacca, et lui-même s'en fut à Jayanādapura avec la statue du Phra: Sihing dont il continua le culte. A la mort du roi Rāmādhipati, souverain du royaume de Kamboja et d'Ayojjapura, Vattitejo quitta Suvaṇṇabhūmī et conquit le royaume de Kamboja. Puis Dhammarāja étant mort à Jayanādapura, Vattitejo quitta Ayojjapura, prit

---

(1) La version siamoise (p. 176) ajoute ce mot qui paraît en effet utile à la compréhension du texte, car on ne voit pas bien comment le même édifice pourrait être à la fois « en pierre » et « tout en cuivre doré ». Un stūpa ne saurait d'ailleurs guère être comparé à un *vimāna*.

(2) Le site ancien de Xăinàt serait à Săngkhăburi ou Mưăng Săn. P^ce^ Damrong, *loc. cit.*, p. 407-408. (Sur ce site, cf. de Lajonquière, *Inv. arch. du Siam*, *BCAI*, 1912, p. 57).

(3) Ce personnage n'est autre que Khŭn Luăng Phŏnguă, beau-frère de Rāmadhipati, qui devait régner sous le nom de Paramarājādhirāja, et qui, d'après les Annales d'Ayudhyā, gouvernait Mưăng Sŭphăn. Cf. P^ce^ Damrong, *loc. cit.*, p. 408.

(Variantes extraites d'un ms. de la Bibliothèque nationale Vajirañāṇa).

Jayanādapura et ramena le Phra: Sihing à Ayojjapura où il continua son culte. Le mandarin Brahmajeyya prit Sukhodaya. »

Sihiṅganidāna (par Bodhiraṃsi, XVe-XVIe siècle).

(P. 64) *Tato cīratarā āgā vassagaṇapaṭipāṭiyā*
Sakarājesu vuḍḍhesu diyaḍḍhasahassesu ca
Eko rājā tadā asi Seyyaraṅgan ti nāmako
Sukhodeyyanagarasmiṃ rajjaṃ kāresi dhammiko.
Yasmā so Seyyaraṅgan ti kiṃ kammaṃ abhipāyakaṃ
Kiṃ kiccaṃ ko guṇo hoti Seyyaraṅgan ti ñāyare.
Eso suro raṇaraṅge kusalo baladhāriko
Bahubalo bhogabalo amaccābhijaccabalo
Paññābalena sampanno Seyyaraṅgan ti tena so ti
Uddhato mātikā Gaṅgā Nānantā paṭipāṭiyā
Adho Ayodayo yāva Siridhammaraṭṭhā ti ca.
Suraṅgarājādhipati eko appatibhūmiyo
(P. 65) *Sukhodeyyajanā santā samiddhā sabbavatthunā.*
Iti pavarakusalo Raṇaraṅgan ti nāmako
Arivijeyyapatto khattiya(1)*parivutto*
Āgañchi samuddatīraṃ Siridhammarājaṃ
Patvāna sārakathaṃ aññamaññaṃ bhaṇiṃsu.

....

....

(P. 75) *Tato cīratarā āgā Raṇaraṅgo divaṅgato*
Tassa putto Pālarājā rajjaṃ kāresi anukkamā
Pālarājā pi taṃ Buddhaṃ sakkaccaṃ paṭipūjitvā
Dasadhamme akkopento kammakhayā divaṅgato.
Putt'assa Lideyyo nāma nāmena atipākaṭo
Rajjaṃ kāresi so rājā sakkaccaṃ taṃ upaṭṭhahi
Appamādaṃ viharatthaṃ cīrakārantarāgatā (2)
(P. 76) *Kammakhayā ca so rājā tatheva ti divaṅgato.*
Tassa puto Dakosito nāma rājā ti pākaṭo.
So pi kammakhayaṃ patvā cavitvā ti divaṅgato
Tato Aṭṭhakalideyyo nāma rajjaṃ kari tadā
Dasadhamme akkopetvā Dhammarājā ti vissuto
Sihiṅgabuddharūpaṃ so niccakālaṃ upaṭṭhahi
Buddhadhamme ca saṅghe ca bharito so anudhako

(1) Ms. *khattiyehi.*
(2) Ms. °*kalan*°.

Pālīdhammañ ca atthañ ca niccakālaṃ rato ahu
Cātuddasiṃ pañcadasiṃ yāva pakkhassa aṭṭhamiṃ
Aṭṭhasīlaṃ dasasīlaṃ rakkhati sabbakālikaṃ
Raṭṭhaṃ janapadañ cāpi rakkharaṅgaṃ nuyuñjī so.
Tadā Ayodayā rājā Rāmādhipatināmako
Appamādaṃ tassa disvāna Dvisākhanagarā gato
Rumhitvā taṃ labhitvāna katvā hatthagatattano
Tejaṃ nāma sakaṃ puttaṃ kāretvā taṃ nivattayi.
Aṭṭhakalideyyo ( ) taṃ mettacittaṃ
Yācito nikkanaṃ puna saccena
Sapathaṃ katvā Rāmo tassa
Adāsi taṃ Dvisākhaṃ tassa rājino.
Aṭṭhakalideyyo (1) *rājā Sihiṅgaṃ gahito gato*
Dvisākhanagare nāme niccakālaṃ bhipūjayi
Yāvajīvakaṃ so rājā rajjaṃ kāresi dhammiko
Puññakkhayeva so rājā Aṭṭhakalideyyo (1) *mato*
Dvisākhanagaram eva puna Rāmassa labhati.

« Dans la suite des temps, lorsque l'ère (du Buddha) eut atteint 1500 ans, il y eut un roi vertueux nommé Seyyaraṅga qui régna à Sukhodeyyanagara. Quels actes, quels faits, quelles qualités lui valurent ce nom de Seyyaraṅga ? Sa vaillance sur le champ de bataille, ses vertus, son énergie, ses nombreuses armées, sa fortune, la haute naissance de ses ministres, sa grande sagesse lui valurent son nom de Seyyaraṅga. De la Gaṅgā (Mékong) et de la (rivière de) Nān (Mènam de Nān), au Nord, jusqu'à Ayodaya et au royaume de Siridhamma, au Sud, Suraṅga était roi souverain, et les habitants de Sukhodeyya étaient prospères en toutes choses. Raṇaraṅga, aux vertus excellentes, ayant vaincu tous ses ennemis, alla avec une escorte de guerriers jusqu'aux rives de l'Océan, et quand il fut arrivé chez le roi de Siridhamma, il s'entretint avec lui d'affaires importantes.

(Vient ensuite l'histoire du Phra: Sīhīng comme dans la *Jinakālamālinī*).

« Ensuite Raṇaraṅga mourut, et son fils Pālarāja régna à sa place. Celui-ci célébra avec zèle le culte de ce Buddha (le Phra: Sīhīng), n'enfreignit jamais aucune des dix défenses et mourut.

« Son fils Lideyya, au nom fameux, lui succéda ; il continua avec ardeur le culte de la statue, et mourut après un long règne.

« Après lui (régna) son fils Dakosita.

« A la mort de celui-ci, Aṭṭhakalideyya régna conformément aux dix préceptes, et fut surnommé Dhammarāja. Il servait avec dévotion la statue du Phra: Sīhīng. Plein de piété envers le Buddha, la Loi et la Communauté, il

(1) Ms. *Athaka*°.

prenait un plaisir sans cesse renouvelé à étudier le texte et le sens des Saintes Ecritures. Le huitième, le quatorzième et le quinzième jour de chaque quinzaine, il observait en tout temps les huit et dix défenses. Il s'était consacré entièrement à la protection de son royaume et de son peuple.

« Alors, le roi d'Ayodaya, nommé Rāmādhipati, voyant son zèle, alla à Dvisākhanagara (Mɯàng Sǎn) (1), s'empara de cette ville et y installa comme régent son propre fils nommé Teja (2). Aṭṭhakalideyya implora sa miséricorde, et quand il eut prêté un serment solennel, Rāmā(dhipati) lui donna Dvisākha. Aṭṭhakalideyya prit avec lui le Phra: Síhīng, et s'en fut à Dvisākhanagara où il l'adora sans relâche. Durant toute sa vie, ce roi régna avec justice, et à sa mort, Dvisākhanagara échut de nouveau à Rāmā(dhipati) ».

⁂

Le premier roi de Sukhodaya cité par les textes pālis est celui que la *Jinakālamālinī* [J] nomme Rocarāja et que le *Sihiṅganidāna* [S] appelle Seyyaraṅga, Suraṅga ou Raṇaraṅga. Il était, d'après J., fils d'un habitant de Gogāma et d'une nymphe. Il régnait, selon S., en 1500 de l'ère du Buddha (956 A. D.); mais, selon J., il régnait en B. s. 1800 (1256 A. D.), et en c. s. 649 (1287 A. D.). Il conclut un pacte d'amitié avec Maṃrāya, le futur fondateur de Xieng-māi, et un troisième prince nommé Purachādana. Il gouvernait un vaste empire dont les limites extrêmes étaient le Mékhong, la rivière de Nàn, Ayodyā et Siridhammarāja (S.), et dont les villes principales étaient Sukhodaya, Sajjanālaya, Vajirapākāra et Jayanāda (J.). Le fait capital de son règne est son expédition à Siridhammarājanagara d'où il rapporta le Phra: Síhīng qu'il installa à Sukhodaya.

Il n'est pas douteux que ce personnage ne soit identique au Phra: Ruàng de la tradition populaire. *Raṅga* est la transcription de *Ruàng* et *Roca* « brillant » en est la traduction. De plus, les relations d'amitié qui, d'après J., unissaient Rocarāja à Maṃrāya et à Purachādana, unissaient Phra: Ruàng aux deux mêmes princes, s'il faut en croire l'inscription de Vàt Xieng Mǎn que j'ai citée plus haut (3). L'identification de Suraṅga-Rocarāja avec Phra: Ruàng peut donc être considérée comme acquise. Est-elle de nature à fortifier l'hypothèse d'après laquelle Phra: Ruàng serait identique à Rāma Khămhĕng ? Je ne le crois pas.

(1) Il s'agit toujours de l'ancien site de Xainàt (Cf. Pce Damrong, *loc. cit.*, p. 407). Ce nom de *dvisākha* « embranchement » se justifie par la position de la localité, au point où le *khlong*, qui se détache de la Mènam à Xainàt (actuel), se divise à son tour en deux branches.

(2) Son beau-frère. V. plus haut.

(3) *Purachādana* « couverture du royaume » a le même sens que Ngăm Mɯàng de l'inscription de Vàt Xieng-Mǎn. Il s'agit du même personnage.

M. Pelliot [1] a dit fort justement que la pierre angulaire de cette théorie était l'inscription de Văt Xieng Măn. Mais le témoignage de celle-ci ne saurait avoir plus de poids que celui de J., dont la rédaction est antérieure d'au moins 65 ans. Or J. distingue nettement Rocarāja = Phra: Ruảng de Rāmarāja = Rāma Khămhĕng. Pour J., comme pour S., Phra: Ruảng est un personnage déjà un peu fabuleux, le fondateur de la dynastie. Le Prince Damrong [2], estimant que ce fondateur est Indrāditya, et faisant ingénieusement remarquer que le nom d'*Indrāditya* est peut-être l'équivalent sanskrit de *Ruảng*, serait disposé à identifier Phra: Ruảng avec Indrāditya ; la tradition populaire aurait ensuite confondu les divers rois de Sukhodaya et attribué en bloc au fondateur de la dynastie, et l'invention de l'écriture thaïe, qui appartient à Rāma Khămhĕng, et la réforme du calendrier, qui semble revenir à Ḷidaiya [3]. Si l'on adopte cette hypothèse assez séduisante, il faut admettre du même coup que cette confusion s'était produite dès avant le XVIe siècle, puisque J. qui est de 1516, et l'inscription de Văt Xieng Măn qui date au plus tôt de 1581, font vivre Phra: Ruảng à des dates qui appartiennent au règne de Rāma Khămhĕng. Par contre, et comme confirmation de la théorie du Prince Damrong, la date de B. s. 1800 (1256 A. D.) attribuée par J. au règne de Phra: Ruảng concorde à peu près avec celle que l'épigraphie permet d'attribuer à Indrāditya. De plus, J. et S. lui donnent respectivement pour fils Rāmarāja = Rāma Khămhĕng et Pālarāja = Ban Mưảng [4] : or l'épigraphie nous a justement appris que Ban Mưảng et Rāma Khamhĕng étaient tous deux fils d'Indrāditya [5].

Après Phra: Ruảng, J. et S. donnent deux listes de rois un peu divergentes :

J	S
1. Rocarāja	1. Surañga
2. Rāmarāja, fils de 1.	2. Pālarāja, fils de 1.
3. Pālarāja.	3. Lideyya, fils de 2.
4. Udakajjhotthata, fils de 3.	4. Dakosita, fils de 3.
5. Lideyya (Dhammarāja)	5. Atthakalideyya (Dhammarāja).

Ces listes ne se trouvent en complet accord avec l'épigraphie que sur le nombre des rois qu'elles nous font connaître. A part l'énigmatique Dakosita

(1) *BEFEO*, IV, p. 248.

(2) *Loc. cit.*, p. 84.

(3) Aymonier, *Cambodge*, III, p. 715-716, attribue à Hṛdaya l'introduction au Siam de la petite ère, que la tradition populaire attribue à Phra: Ruảng.

(4) De même que *Purachādana* = *Ngăm Mưảng*, *Pālarāja* est l'équivalent de *Ban Mưảng*.

(5) J'hésite à tirer un nouvel argument de la forme *Narадrārāja* que J. déclare être un autre nom de Rocarāja, et qui pourrait à la rigueur être une forme corrompue de *Indraraja*.

(S 3) ou Udakajjhotthata (J 4) « le roi plongé dans l'eau » [1], les noms pris isolément sont aisément reconnaissables : Rāmarāja = Rāma Khămhêng, Pālarāja = Ban Mưăng, Lideyya (S 3) = Lơdaiya et Aṭṭhaka-Lideyya (J 5, S 5) = Ḷidaiya. Mais pour faire concorder ces listes avec les données épigraphiques, il faut supposer que J. intervertit l'ordre de Pālarāja et de Rāmarāja, et que S. omet Rāmarāja.

Avec Līdeyya, surnommé Dhammarāja, nous reprenons pied sur un terrain plus solide. Ce roi est, à n'en pas douter, le Ḷidaiya des inscriptions, dont le nom de sacre comporte en effet le titre de Dharmarājādhirāja. Comme Ḷidaiya, c'est un fervent bouddhiste connaissant à fond les Saintes Ecritures. Cette concordance de noms et de goûts se double d'une concordance de dates. Les textes pālis nous apprennent que Līdeyya était contemporain de Rāmādhipati qui fonda Ayudhyā en 1350 A. D., et de Kilanā, qui monta sur le trône de Xieng-mãi en c. s. 717 (1355 A. D.) [2]. Or, d'après les inscriptions, Ḷidaiya régnait entre 1340 A. D. et 1361 A. D.

D'après J., Līdeyya, en 1355 A. D., gouvernait Sajjanālaya en qualité d'uparāja de son père Dhammarāja, roi de Sukhodaya. Mais, dira-t-on, cette même *Jinakālamālinī* ne dit-elle pas un peu plus loin que Dhammarāja est un surnom de Līdeyya ; et ne s'agit-il pas d'un seul et même personnage ? Pas nécessairement. L'épigraphie nous montre que le titre de Dhammarāja, porté par Ḷidaiya, l'a été aussi par ses successeurs jusque dans le courant du XVe siècle [3]. Il peut fort bien l'avoir été par son prédécesseur, et il n'y a pas forcément contradiction entre les deux passages de la *Jinakālamālinī*. Le fait que Ḷidaiya fut d'abord uparāja à Sajjanālaya nous fait comprendre pourquoi l'inscription khmère nous le montre en m. s. 1269 (1347 A. D.), alors qu'il détenait le pouvoir depuis sept ans, sortant de Sajjanālaya pour aller recevoir l'abhiṣeka à Sukhodaya ; et pourquoi l'exorde du *Trăiphum Phra: Ruàng* nous dit qu'en l'année du Coq il régnait depuis dix ans *à Sajjanālaya tout court*, et non *à Sajjanālaya et Sukhodaya* comme son père. On voit que sur ce point les inscriptions et les textes pālis s'éclairent mutuellement.

Ces mêmes textes aident aussi à résoudre un problème d'une portée plus générale pour l'histoire du Siam. S'il est vrai, comme le disent les Chinois, que le Lo-hou se soit emparé du Sien en 1349 A. D. et que les deux Etats n'en aient plus formé qu'un seul nommé Sien-lo (hou), comment se fait-il qu'après cette date on trouve encore à Sukhodaya, c'est-à-dire au Sien, un souverain faisant en somme figure de roi indépendant. Cette difficulté avait paru assez grande à M. Aymonier pour qu'il essayât de reculer d'un siècle la fondation du

---

(1) Parmi les légendes du cycle de Phra: Ruàng figure celle de sa disparition mystérieuse dans le rapide de Kêng Mưăng. Cf. *Ph. Nărâ* in *Praxăm Ph.*, I, 14.

(2) *Jinakālamālinī*, p. 122.

(3) FOURNEREAU, *Siam ancien*, p. 250, 280.

royaume d'Ayudhyā [1]. Les textes pālis cités plus haut, d'après lesquels Ḷidaiya fut contemporain du fondateur d'Ayudhyā, auraient suffi à ruiner cette théorie. M. Pelliot, qui l'a déjà réfutée en se basant sur d'autres arguments, estimait, lui aussi, « étrange qu'on trouve des inscriptions à Sukhotaï alors que cette ville n'est plus capitale » [2], mais il indiquait déjà la solution de cette difficulté, en faisant remarquer que le roi du Sien « a pu conserver dans son royaume, même après sa mise en tutelle, ses anciens titres ne correspondant plus à un pouvoir réel » [3]. L'examen des textes pālis aboutit à la même conclusion.

Selon eux, Rāmādhipati s'étant emparé par ruse de Mưàng Sản et y ayant laissé comme gouverneur un de ses parents, Dhammarāja lui envoie des présents, implore sa pitié et prête serment ; en reconnaissance de cet acte de soumission, Rāmādhipati accorde à Dhammarāja le gouvernement de Mưàng Sản qui, à la mort de ce dernier, fait retour au souverain d'Ayudhyā.

Ainsi, même après 1350 A. D., les deux Etats sont restés bien distincts. Quels qu'aient été les événements qui ont amené la reconnaissance de la suprématie du roi d'Ayudhyā, il n'y a pas eu fusion entre le Nord et le Sud, ni annexion de territoire : le royaume d'Ayudhyā proprement dit ne s'étend même pas jusqu'à la région de Xāinàt, qui faisait, a-t-on vu, partie du royaume de Sukhodaya. A la prise de Mưàng Sản, Ḷidaiya fait, il est vrai, acte de vassalité, mais Rāmādhipati se croit sans doute obligé de compter avec lui et d'agir avec une certaine prudence, puisqu'il lui rend provisoirement cette localité. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que Ḷidaiya, dont le territoire était resté intact et avec qui le roi d'Ayudhyā consentait à traiter, ait conservé tous ses titres et ait, surtout dans ses états, fait figure de roi indépendant. Cet état de choses dut se prolonger pendant un certain temps. Je ne sais trop ce qu'il faut penser de cette prise de Sukhodaya que la *Jinakālamālinī* place après la mort de Dhammarāja : son témoignage est isolé. Plus loin le même ouvrage, d'accord avec le *Sihiṅganidāna*, raconte les démêlés des successeurs de Rāmādhipati (Paramarājādhirāja) avec le gouverneur que Ḷidaiya avait installé à Kāmpēng Phĕt. Sous l'année c. s. 740 (1378 A. D.), les Annales d'Ayudhyā nous disent que Mahādhammarāja [4] essaya de résister aux

(1) *Cambodge*, III, p. 718 et suiv.

(2) *Deux itinéraires*, *BEFEO*, IV, p. 264.

(3) *Ibid.*, p. 261.

(4) Frankfurter, dans sa traduction de la Chronique de Luảng Pra:sơ̆t (*Events in Ayuddhya*, J. Siam Soc., VI, 1909, p. 4) ajoute entre crochets *of Chiengmai*. Mais à cette époque, le trône de Xieng Mâi était toujours occupé par le roi que les textes pālis nomment Kilanā, et qui ne semble pas avoir porté le titre de Dhammarāja. Le roi Mōngkŭt était plus près de la vérité en ajoutant au nom de ce Dhammarāja : *mưàng Phītsanalôk* (*Phra: Ràxā phōngsāvadan xa:bắb phra: ràxāhătthalekhā*, sous la date c. s. 740). Je crois qu'il s'agit du roi de Sukhodaya, d'accord avec le prince Damrong

armées de Paramarājādhirāja qui venaient pour la seconde fois conquérir Xakāngrāo [1], mais que, voyant l'inutilité de la résistance, il rendit hommage.

Tout cela prouve que les événements de 1349-1350 A. D. n'avaient pas anéanti la puissance du royaume de Sukhodaya, et que les rois d'Ayudhyā durent s'y reprendre à plusieurs fois avant de l'incorporer définitivement.

Bangkok, mars 1917.

(*loc. cit.*, p. 101, 423 et suiv.) qui identifie ce personnage avec le Phra: Chāo Sailưthai dont le *Phōngsāvădan Yōnok* (chap. XVIII) raconte les campagnes contre Xieng Māi, au début du XVe siècle.

[1] Le P^ce^ Damrong (*loc. cit.*, p. 444) identifie cette localité à Kāmphēng Phĕt.

HĀRĪTĪ LA MÈRE-DE-DÉMONS.

Par N. PERI,

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

La yakṣiṇī Hārītī [1] est connue ; on l'a rencontrée dans plusieurs ouvrages, depuis le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, jusqu'au récit de voyage de Yi-tsing, et quelques-uns des textes qui la concernent ont été traduits. Stanislas Julien dans les *Mémoires sur les contrées occidentales*, t. I, p. 120, note, M. Takakusu dans *A Record of the Buddhist religion*, p. 37-38, Beal dans son *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western world*, t. I, p. 110, ont successivement traduit un intéressant passage de Yi-tsing qui donne un résumé de la légende et une notion sommaire d'une des formes du culte de Hārītī. M. Nanjō a joint à un article de M. W. Franks, *On some Chinese Rolls with Buddhist legends and representations*, paru dans *Archæologia or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity, published by the Society of Antiquaries of London*, vol. LIII (1892), p. 239-244, la traduction d'un passage du *Saṃyukta ratna piṭaka sūtra, Tsa pao tsang king* 雜寶藏經, k. 9, donnant la même légende sous une forme un peu plus développée, encore que moins complète. Ce même passage fut traduit à nouveau quelque peu librement par M. Tcheng Keng ainsi que par M. Marcel Huber dans *La légende de Koei tseu mou chen* [2] ; et enfin une traduction plus serrée et plus exacte en a été donnée par M. Chavannes dans le *T'oung pao*, 1904, p. 497 sqq. [3]. D'autre part, M. Waddell dans *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, p. 99, sous le titre : *The queen of the Pretas with the fiery mouth*, a fait connaître la forme tibétaine de la

---

(1) Ce nom est orthographié tantôt Hārītī, tantôt Hāriti. Cf. KERN et NANJIO, *Saddharmapuṇḍarīka*, p. 400. Cette différence pourrait provenir de la diversité des sens attribués à ce nom, « Verte » ou « Ravisseuse ». Ce dernier lui est expressément donné par quelques-uns des textes qu'on trouvera plus loin. C'est ce qui me fait préférer ici la graphie Hārītī.

(2) *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'art*, t. I.

(3) Voir également CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, III, p. 115.

légende de Hārītī ; et en 1912, il a fait paraître dans l'*Asiatic Quarterly Review*, p. 105-160, une étude intitulée *Evolution of the Buddhist Cult, its gods, images and art, a study in buddhist iconography with reference to the Guardian Gods of the world and Hariti* ; je n'ai pas eu accès à ce dernier article.

Au point de vue de l'iconographie, il faut mentionner les belles études de M. Foucher, *La Madone bouddhique* (1), et *Les images indiennes de la Fortune* (2).

Mon intention n'est pas de revenir sur ces travaux, mais plutôt de les compléter. Quelque intéressants que soient en effet les textes sur lesquels ils portent, ceux-ci sont en nombre très restreint, deux en tout, et fort courts ; et de plus ils paraissent être relativement récents et de seconde main, pour ainsi dire. Le Tripiṭaka chinois en contient plusieurs autres qui semblent plus anciens ou de plus grande importance, passages consacrés à Hārītī dans quelques ouvrages, ou livres entiers exposant sa légende en détail ou la forme tantrique de son culte, et fournissant à ce propos des renseignements iconographiques précis et d'un certain intérêt. C'est de ceux-ci que je voudrais m'occuper ici.

I. — TEXTES ET LÉGENDE

Le plus important de ces textes, tant par son développement que parce qu'il rapporte la forme de la légende de Hārītī de beaucoup la plus répandue, se trouve à la fin du chapitre XXXI de la traduction chinoise du *Saṃyuktavastu* (3) ; c'est par lui que se termine le premier paragraphe de la septième section de cet ouvrage. Il est placé dans la partie du *Saṃyuktavastu* consacrée aux bhikṣuṇī, et notamment la fin du neuvième et dernier paragraphe de la sixième section, comme le premier de la septième tout entier, traitent de leurs rapports avec les enfants.

On ne s'étonnera pas de la longueur de ce récit ; selon leur habitude, les Mūla-Sarvāstivādin l'ont développé, étendu, étiré, pourrait-on dire, en tous sens, et l'inconvénient de cette longueur n'est qu'en partie compensé par l'intérêt de certains détails concernant soit les mœurs et coutumes de la région où l'ouvrage fut écrit, soit l'adoption des enfants dans les monastères.

---

(1) *Monuments et Mémoires* publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XVII, fasc. 2.

(2) *Mémoires concernant l'Asie orientale*, t. I.

(3) 根本說一切有部毗奈耶雜事 (Tripiṭaka de Tokyo, XVII [寒] II, p. 52 a. Tripiṭaka de Kyōto, XVIII, VIII, p. 133 b). Je désignerai ces deux éditions respectivement par les sigles TT et TK, les chiffres romains en grandes capitales indiquant la boîte, et ceux en petites capitales, le fascicule.

Voici la stance qui sert de titre à ce paragraphe :

> Guptā ([1]) demeure avec son fils ;
> la yakṣiṇī ([2]) de Rājagṛha.
> Don d'enfants ; vêtement qu'on attache à leur cou ([3]) ;
> appel du nom et offrande de nourriture.

Au temps où le Buddha habitait à Rājagṛha, au vihāra du Bois de Bambous, il y avait un génie yakṣa 藥叉神, qui demeurait près d'une montagne située dans l'intérieur de la ville ; il s'appelait Sāta 沙多. Il étendait sa protection sur le grand roi Bimbisāra ([4]), sur la reine, les femmes du roi, les princes, les ministres et tous les hommes. Grâce à sa puissance, le roi et tous les hommes jouissaient tous de la tranquillité. Il faisait pleuvoir au temps voulu ; les plantes produisaient en abondance les fleurs et les fruits ; les sources et les lacs étaient pleins ; il n'y avait pas de famine ; on obtenait aisément ce qu'on demandait. Les çramaṇa, les brahmanes, les misérables, les orphelins, les marchands, tous venaient en foule au pays de Magadha ; et ce yakṣa les protégeait tous. Finalement Sāta épousa une femme de son espèce et de sa parenté et habita avec elle. A cette époque, au Nord, dans le pays de Gandhāra, il y avait aussi un yakṣa appelé Pañcāla 半遮羅 ([5]). Il habitait là, protégeait le pays et lui donnait la tranquillité et l'abondance ; il ne s'élevait aucune difficulté sur les frontières du Magadha [et du Gandhāra]. Ce yakṣa aussi épousa une femme de son espèce et habita avec elle. Dans la suite, une fois, les yakṣa de toutes les régions s'étant réunis en assemblée, ces deux yakṣa eurent occasion de s'exprimer leur sympathie et firent amitié ensemble. Puis après s'être séparés, chacun retourna à sa demeure. Le yakṣa Sāta, prenant les fleurs et les fruits les plus beaux du Magadha, les envoya à Pañcāla ; et celui-ci envoya à Sāta des fleurs et des fruits que produisait le Nord. Ainsi pendant longtemps ils se témoignèrent leurs sentiments. A l'occasion d'autres réunions, ils renouvelèrent leur amitié. Alors Sāta dit à Pañcāla : « Comment pourrions-nous faire pour qu'après notre mort nos descendants fassent amitié ensemble et ne soient pas divisés ? » Pañcāla dit : « Que voilà une bonne parole ! Je suis du même

---

([1]) Nom d'une nonne dont les actions fournissent au Buddha l'occasion de fixer les règles qu'énonce cette section.

([2]) 王舍藥叉神. Littéralement on devrait traduire : le, ou les, yakṣa de Rājagṛha ; mais il est possible, et le sujet traité porte à le croire, que le traducteur, dans le but d'arriver à des séries comportant un nombre fixe de caractères, ait supprimé le caractère 女.

([3]) Au lieu de 項, il se pourrait qu'il fallût lire 頂. Voir la note 1 à la p. 14.

([4]) 影勝大王. La traduction ordinaire de Bimbisāra est 影堅.

([5]) Cf. S. Lévi, *Le catalogue des yakṣa dans la Mahāmāyūrī*, J. A. 1er semestre 1915, p. 45. Pañcāla est souvent cité parmi les principaux généraux des yakṣa.

sentiment. » Sāta dit: « Il faut que nous contractions alliance par notre future descendance [1]. Dans nos deux familles, si nous engendrons un garçon et une fille, nous les marierons ensemble. » L'autre dit: « Qu'il en soit ainsi. » Peu de temps après la femme de Sāta conçut, et son terme venu, donna le jour à une fille; celle-ci était très belle et tous ceux qui la voyaient l'aimaient. Au moment de sa naissance, tous les yakṣa firent de grandes réjouissances; et ses parents lui donnèrent le nom d'Abhirati [2].

Alors Pāñcāla, apprenant la naissance de cette fille, en éprouva une grande joie et pensa: « Le yakṣa Sāta est mon ami; il a engendré une fille; il me faut engendrer un garçon. Celle-ci est d'ailleurs ma jeune bru bien aimée. Il faut faire des colliers et des vêtements pour parer son corps. » Il les fit porter, ainsi qu'une lettre dans laquelle il disait: « J'apprends que vous avez engendré une fille; j'en éprouve une grande joie. Je vous envoie des vêtements [pour elle]; daignez les accepter. » Sāta ayant reçu cette lettre et cette communication, répondit par une [autre] lettre. Or Pāñcāla ne pensait plus qu'à avoir un fils. Peu de temps après, sa femme conçut, et son terme arrivé, mit au monde un fils. Quand il s'agit de lui donner un nom, comme il était fils de Pāñcāla, on l'appela Pāñcika [3]. Alors le yakṣa Sāta ayant appris que Pāñcāla avait engendré un fils, pensa: « Mon ami a engendré un fils; je ne puis laisser passer ainsi [cette circonstance]; il faut lui envoyer des vêtements et des ornements pour lui manifester ma joie. C'est lui qui sera le mari de ma fille, il n'y a pas à en douter. » Et il écrivit une lettre disant: « J'apprends que vous avez engendré un fils; j'en suis très heureux; je vous envoie quelques vêtements en signe de félicitation; veuillez les accepter; qu'ils témoignent de la sincérité de mes sentiments. » Celui-ci ayant vu cette lettre, y répondit par une autre disant: « Voici maintenant réalisés tous les vœux que nous avons formés en faisant amitié; attendons qu'ils aient grandi et nous ferons le mariage [de nos enfants]. » Alors la femme du yakṣa Sāta fut de nouveau enceinte, et toutes les montagnes en poussèrent des cris semblables à des barrissements d'éléphants. Son terme

---

(1) 指腹之親, alliance contractée entre enfants à naître.

(2) 歡喜. Je restitue ce nom d'après celui de la terre d'Akṣobhya, traduit 歡喜, et transcrit 阿毗羅提. Cf. 大智度論, k. 75 (TT, XX [往], IV, p. 84 a; TK, XX, III, p. 428 b). Ce qui me fait préférer cette restitution à Nandā ou à telle autre également admissible en soi (cf. WATTERS, *On Yuan Chwang*, I, p. 216), c'est qu'Abhirati se prête très bien, et mieux que toute autre, au jeu de mots que l'on verra plus loin.

(3) On trouvera plus loin des textes appelant très nettement l'époux de Hārītī Pāñcaka. Ici toutefois, la transcription 半支迦, dont on trouve des variantes ailleurs, semble ne permettre d'autre restitution que Pāñcika, conforme du reste à *Lalitavistara*, traduction FOUCAUX, I, p. 177, et à *Divyāvadāna*, XXX, p. 447: « Pañcika mahayakshasenāpati », à *Mahāvyutpatti*, 3379, etc. Au reste rien n'empêche de penser que la forme de ce nom se soit légèrement modifiée suivant les régions et les traditions différentes. Voir aussi à ce sujet S. LÉVI, *op. cit.*, p. 71.

arrivé, au moment où elle accoucha, les montagnes poussèrent de nouveaux cris. Tous ses parents tinrent conseil et dirent : « Le jour où cet enfant fut conçu et au moment où il est né, toutes les montagnes ont poussé des cris. Ce fils de Sāta, il faut l'appeler Sātagiri (1) ».

Lorsqu'il fut grand, son père mourut, et lui-même devint chef de famille. A cette époque Abhirati était grande ; elle dit à son frère cadet : « J'ai envie de parcourir la ville de Rājagṛha, et de prendre et de manger tous les enfants qui y sont nés. » Le frère cadet répondit : « Grande sœur, j'ai entendu dire que notre père a toujours protégé le maître de cette ville et tout son peuple, qu'il leur donnait la tranquillité et éloignait d'eux toutes les afflictions. Moi aussi je veux maintenant [leur] donner ma protection ; c'est là le lieu que je prends sous ma défense. Si quelque autre veut leur nuire, moi je l'en empêcherai et je les protégerai. Mais toi, pourquoi maintenant as-tu conçu ce mauvais dessein ? Abandonne cette pensée. »

Mais, sous l'influence de la force rémanente (2) d'un vœu criminel formé dans une existence antérieure, la yakṣiṇī parla à son frère et lui répéta la même chose qu'auparavant. Le frère comprenant qu'il était impossible de changer les dispositions de sa sœur, pensa : « Je ne suis pas assez fort pour couper court à cette mauvaise pensée. Mais, de son vivant, mon père voulait la donner en mariage. Il me faut maintenant faire ce mariage. » Et il écrivit une lettre au yakṣa Pāñcāla, disant : « Ma sœur Abhirati a maintenant atteint l'âge convenable ; il faut nous allier ; hâtez-vous de venir. » Celui-ci ayant reçu cette lettre, vint à Rājagṛha pour faire la cérémonie, fit le mariage et s'en retourna.

---

(1) 娑多山. Ce nom, dont une moitié est transcrite et l'autre traduite, se retrouve sous cette forme dans la traduction du *Suvarṇa prabhāsa sūtra* par Yi-tsing, k. 9, section 22 諸天藥叉護持品 (TT. IV [黃], IX, p. 35 b ; TK. IX, I, p. 36 a 上) ; dans le passage correspondant, de la traduction de Dharmarakṣa, k. 3, section 13 鬼神品 (TT. *ibid.*, p. 56 b ; TK. *ibid.*, p. 57 a 下) il est transcrit 薩多琦梨, ce qui ne laisse aucun doute. Au reste le yakṣa Satagiri est suffisamment connu par ailleurs, et nombre d'ouvrages en parlent. Je citerai notamment le *Saṃyuktāgama* 雜阿含, k. 50 (TT. XIII [辰], IV, p. 95 b ; TK. XIII, VII, p. 296 a 上 sqq.), le *Lien-houa-mien king* 蓮華面經, k. 1 et 2 (TT. XI [盈], X, pp. 109 a et 111 b ; TK. XII, V, pp. 441 a 下 et 443 b 下), la *Mahāmāyūrī* ; pour celle-ci voir S. Lévi, *op. cit.*, p. 53. L'ancienne traduction du *Saṃyuktāgama*, 別譯雜阿含經, k. 15 (TT. XIII [辰], V, p. 102 b sqq. ; TK. XIII, IX, p. 214 a 上 sqq.) le nomme 七岳. Le *Kouan ting king* 灌頂經, k. 4 (TT. XXVII [成], VI, p. 43 b ; TK. IX, IX, p. 848 a 上), lui donne le surnom 字 de Ta-li t'ien 大力天. Cela permettrait peut-être de l'identifier au Li t'ien 力天 ou Pao-li t'ien 寶力天 qui paraît en certaines énumérations des grands yakṣa. Il n'a d'ailleurs aucun rapport avec le personnage nommé Satagira dans les Jātaka (Cowell, *The Jātaka*, IV, p. 197), et Satāgiri d'après le dictionnaire de Monier-Williams.

(2) 習氣力, et plus loin 熏習力.

Un long temps s'était écoulé depuis son retour dans sa ville ; [la jeune femme] et son mari s'aimaient mutuellement. Celle-ci lui tint ce langage : « O bienfaiteur, tu le sais, mon désir est de pouvoir prendre et manger tous les enfants des gens qui sont actuellement à Rājagṛha. » Il répondit : « Bhadramukhā, c'est là qu'habitent tous les membres de ta famille ; si quelque autre vient pour leur nuire, mon désir est de l'en empêcher. Comment permettre que brusquement, par cruauté, tu conçoives cette mauvaise pensée ? Ne m'en parle plus. » Cela provenait de la force rémanente d'un vœu criminel formé dans une existence antérieure. Elle poussa un cri d'impatience, eut un regard irrité [1] et resta silencieuse.

Plus tard, elle mit au monde un fils, et à la suite elle en enfanta cinq cents les uns après les autres. Le plus petit s'appelait Priyaṅkara [2]. La puissance des cinq cents fils grandit ; leur mère s'appuyait sur leur violence pour commettre des actes mauvais. Son mari avait beau lui faire des remontrances, elle n'écoutait pas ce qu'il disait. Le mari connaissant ses sentiments finit par ne plus rien dire.

---

(1) 懷瞋. Peut-être faudrait-il lire 嗔 au lieu de 瞋, « elle conçut de l'irritation ».

(2) 愛兒. La phrase 其最小者名曰愛兒 montre bien qu'il s'agit de la traduction d'un nom propre. Le cas est le même pour la phrase 其稚子名曰愛兒 du *Nan hai ki kouei nei fa tchouang*, k. 1, section 9, que M. Takakusu a traduite un peu librement : « One of her own children which she called Her Beloved Child », dans son *Record of the Buddhist Religion*, *loc. cit.* ; les majuscules indiquent toutefois que l'auteur a voulu marquer qu'il s'agissait là d'un nom propre. On a généralement restitué ce nom en Piṅgala, d'après la transcription 鑌伽羅 du *Tsa pao tsang king*. Cette restitution ne paraît pas soutenable en regard des transcriptions données par d'autres ouvrages, que je signalerai plus loin au fur et à mesure de leur apparition, mais que je groupe ici. Tout d'abord, il faut remarquer qu'elle s'accorde mal avec les traductions 愛兒 de Yi-tsing, 可愛 de Hiuan-tsang dans sa traduction de la *Vibhāṣā*, 愛子 des sūtra tantriques, 愛童子 du *Ta fang kouang p'ou-sa tsang Wen-chou-che-li ken pen yi kouei king* 大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經, k. 5, 愛作 du *Fo pen hing king* 佛本行經, particulièrement digne de remarque (作 = *kara*). C'est en vain qu'elle essaierait de s'appuyer sur la transcription 賓伽羅 de l'ancienne traduction du *Saṃyuktāgama* ; car à la place de celle-ci la traduction de Guṇavarman porte 畢陵伽, — transcription employée aussi par Buddhavarman et Tao-tai dans leur traduction de la *Vibhāṣā* et répondant au 可愛 de Hiuan-tsang, — et dans le passage correspondant à celui-ci, le *Saṃyutta-nikāya* a Piyaṅkara, qui suppose la forme sanskrite Priyaṅkara. Cette dernière est donnée aussi exactement que possible par le *Lien-houa-mien king*, k. 2, qui écrit 必利璧伽羅. Le grand *Sūtra de la mère Hāritī*, traduit par Amoghavajra, à côté de la traduction 愛子, a les transcriptions 畢哩(二合)孕迦 dans le courant du texte, et 畢哩(二合)孕迦羅 dans le dernier mantra qu'il cite. Il me semble résulter de tout cela que la véritable forme du nom du dernier-né de Hāritī est Priyaṅkara, forme que quelques transcriptions ont abrégée en Pin-kia-lo. Il existe d'ailleurs un yakṣa Piṅgala, 氷迦 (ou 揭) 羅, 賓誐羅, etc., cité en différents ouvrages, et dont le nom est traduit « roux » 黃赤色, ou « bleu » 蒼色. Il ne paraît pas avoir rien de commun avec le fils de Hāritī.

A cette époque, à Rājagṛha, Abhirati mangeait les uns après les autres les enfants des habitants [de cette ville], dans les endroits où elle passait. Alors tous ceux qui avaient perdu leurs enfants, dirent au roi : « Tous les enfants de vos serviteurs ont été volés, et nous ne savons pas qui nous a causé ce grand malheur. Notre douleur est extrême ; comment y mettre un terme ? Nous demandons que le roi dans sa bonté fasse faire des recherches. » Le roi donna des ordres dans tous les quartiers de la ville, et fit garder les portes des quatre côtés de la ville par des soldats. Mais les soldats eux-mêmes furent tous enlevés. De jour en jour, on se trouvait moins nombreux et on ne savait ce que les gens devenaient. Les femmes enceintes furent toutes enlevées. On se disposait à s'en aller ailleurs.

En ce temps-là, de grandes calamités commencèrent à se répandre dans Rājagṛha. Tous les princes, les ministres, les gens en charge informèrent le roi à plusieurs reprises que de grandes calamités se produisaient dans le pays, et lui exposèrent les choses en détail. En apprenant cela, le roi fut effrayé ; il fit appeler les devins et leur demanda la raison [de ces malheurs]. Ils répondirent : « Ces calamités sont l'œuvre d'un yakṣa. Il faut sans tarder préparer toutes sortes d'aliments excellents et offrir des sacrifices. » Le roi donna des ordres clairs, les fit publier au son du tambour et fit savoir à tout le peuple : « Tous ceux qui résident actuellement dans mes états, sans distinction d'indigènes ou d'étrangers (1), doivent préparer des aliments, des parfums et des fleurs, nettoyer les rues, les fossés de la ville, les quartiers peuplés, placer des décorations de toutes sortes, [faire entendre] le tambour, de la musique, des chants, des sonnailles et des cloches, [suspendre] des bannières. » Alors les gens de Rājagṛha exécutèrent l'ordre du roi ; chacun s'y employant avec zèle, fournit des aliments, des parfums, des fleurs et autres choses semblables ; on décora les rues comme le Nandavana (2) ; et partout on offrit des sacrifices. Bien qu'on eût pris beaucoup de peine pour fournir à tout cela, cependant les calamités ne cessaient pas. Les souffrances et l'effroi atteignaient des proportions incommensurables.

Alors le génie, 天神, protecteur de Rājagṛha fit savoir à tous en songe : « Vos enfants ont tous été dévorés par la yakṣinī Abhirati. Il vous faut aller à l'endroit où est le Bhagavat ; le Buddha apaisera toutes vos calamités. » Alors tous les gens répondirent au génie : « Celle qui prend nos enfants et s'en repaît est une mauvaise coquine de yakṣiṇī ; pourquoi l'appelez-vous Abhirati ? » Et tous la nommèrent la yakṣiṇī Hārītī (3). Les gens de Rājagṛha, instruits de cette

(1) 主客, litt. : maitres et hôtes.
(2) 歡喜園, l'un des jardins d'Indra ; il en sera question plus loin.
(3) Il semble bien qu'ici, au sens de « Verte », qu'on donne le plus souvent à Hāritī, il faille préférer celui de « Rapace, Ravisseuse », que nous verrons du reste donner explicitement ailleurs.

chose, allèrent tous à l'endroit où était le Buddha et adorant ses pieds, dirent : « O Bhagavat, depuis longtemps cette yakṣiṇī Hārītī n'est pas bonne pour les habitants de Rājagṛha. Nous n'avions d'abord aucune mauvaise pensée à son égard ; mais elle a contre nous des sentiments odieusement cruels. Elle enlève tous les enfants que nous avons mis au monde et en fait sa nourriture. Nous vous supplions, ô Bhagavat, d'avoir pitié de nous et de la réduire à l'impuissance. » Le Bhagavat reçut cette demande en silence. Mais eux, comprenant que le Buddha l'avait exaucée, adorèrent devant ses deux pieds, le remercièrent et s'en retournèrent.

Le lendemain, dès l'aurore, le Buddha ayant pris son manteau et son bol, entra dans la ville pour quêter sa nourriture. Ayant quêté suivant l'ordre [des maisons], il revint à l'endroit où il habitait et prit son repas ; après quoi il se rendit à la demeure de la yakṣiṇī Hārītī. A ce moment, la yakṣiṇī était sortie et n'était pas chez elle ; mais le plus petit de ses fils, Priyaṅkara, était demeuré à la maison. Le Bhagavat le recouvrit de son bol (1), et par son pouvoir de Tathāgata, il fit que les frères aînés ne pussent voir leur cadet et que le cadet ne pût voir ses aînés. Alors la yakṣiṇī revint à sa maison. Ne voyant pas son petit enfant, elle fut prise d'un grand trouble et se mit à le chercher partout ; puis elle interrogea ses enfants : « Où est Priyaṅkara ? » Ils répondirent : « Aucun de nous ne l'a vu ». Alors, se frappant la poitrine, versant des larmes de douleur, les lèvres et la bouche sèches et brûlantes, l'esprit troublé et égaré, le cœur déchiré de souffrance, elle se rendit en grande hâte à la cité royale (2), parcourut tous les quartiers, les maisons de plaisance, les chemins ; elle chercha partout dans les jardins, les bois, les lacs, les étangs, les temples des dieux, les chapelles des génies (3), les hôtels (4), les maisons inhabitées, mais elle ne trouva rien. Sa douleur s'accrut et l'affola complètement. Elle se dépouilla de ses vêtements, et se mit à pousser de grands cris en appelant : « Priyaṅkara, où es-tu ? » Enfin elle sortit de la ville et parcourut les villages, cherchant dans les gros hameaux sans rien trouver. Elle alla dans les quatre directions, arriva jusqu'aux quatre océans sans voir nulle part [son fils]. Les cheveux dénoués et laissant voir son corps, elle se roulait à terre, se traînait sur les coudes, marchait sur les genoux, s'accroupissait, s'asseyait. Ainsi elle parcourut successivement tout le Jambudvīpa, les sept montagnes noires, les sept montagnes d'or, les sept montagnes neigeuses, le lac Anavatapta, le

(1) 以鉢覆其上.

(2) Peut-être faut-il lire 王舍城, « la ville de Rajagṛha », au lieu de 王城.

(3) 天廟神堂.

(4) 客舍. Il s'agit évidemment des abris où les voyageurs recevaient l'hospitalité pour une nuit. Le *Che song liu*, k. 12 (TT, XVI [張], III, p. 78 b, 79 a ; TK, XVII, IV, p. 73 a 上) les nomme *fou tö chö* 福德舍, et ajoute en note : lieux où l'on loge une fois 一宿處.

Gandhamādana ([1]) du Jambudvīpa, cherchant partout sans rien trouver. Ses sentiments, sa douleur [étaient tels que] sa gorge ne laissait plus rien passer. Elle alla à l'Est au Videha, à l'Ouest au Godhaniya, au Nord au Kuru ; mais nulle part elle ne vit [son fils]. Puis elle alla au Sañjīva, au Kālasūtra, au Saṁghāta, au Rāurava, au Mahārāurava, au Tapana, au Pratāpana, à l'Avīci, à l'Arbuda, au Nirarbuda, à l'Atata, au Hahava, à l'Ahaha, à l'Utpala, au Padma, au Puṇḍarīka ; [elle visita] ainsi les seize grands enfers sans voir [son fils]. Puis elle alla sur la Montagne Merveilleuse ([2]), monta à la première assise, puis à la seconde, puis à la troisième, dépassa le palais de Vaiçramaṇa deva ([3]), arriva au sommet de la Montagne Merveilleuse, entra dans le jardin Caitraratha, puis dans les jardins Miçraka, Pārushyaka et Nandana ([4]) cherchant partout sans

---

([1]) Montagne parfumée, 香醉山.

([2]) Le Sumeru.

([3]) Le *Dīrghāgama*, quatrième varga, 世記經, k. 20 (TT, XII [昃], IX, p. 105 b ; TK, XIII, VIII, p. 104 b 下), lui attribue trois villes ou châteaux, 城, qu'il nomme : K'o-wei 可畏, T'ien-king 天敬, et Tchong-kouei 衆歸. Ces noms sont transcrits par les autres traductions de ce même varga : par le *Ta lo t'an king* 大樓炭經, k. 3, section 8, Cha-mo 沙摩, Po-kia-lo 波迦羅, A-ni-p'an 阿尼槃 ; par le *K'i che king* 起世經 et le *K'i che yin pen king* 起世因本經, k. 6, section 7, A-tch'a-p'an-to 阿荼槃多, P'i-chö-lo-p'o 毗舍羅婆, K'ie-p'o-po-ti 伽婆鉢帝. Le *Suvarṇa prābhasa sūtra* ne parle que d'une seule ville, près de laquelle serait aussi la résidence de Çrī-devī ; Dharmarakṣa transcrit son nom A-ni-man-t'o 阿尼曼陀 (金光明經, k. 2, section 8) ; Yi-tsing le traduit Yeou-ts'ai 有財 (金光明最勝王經, k. 8, section 17). Cf. aussi 陀羅尼雜集經, k. 10, qui semble s'inspirer du *Suvarṇa prābhasa sūtra*.

([4]) 衆車園, 雜, 麤, 歡喜園 Grands parcs d'Indra et des Trayastriṃça, situés aux quatre angles de la cité de Sudarçana. Le Nandanavana et le Miçrakavana sont cités dans le *Lalitavistara* (traduction FOUCAUX, pp. 44 et 45). Je restitue les noms des deux autres d'après le *Divyāvadāna* et le *Mahāvastu*, qui nomment huit jardins. *Div.*, XVI, p. 194-195 : hā Mandākinī hā pushkiriṇī hā vāpī hā Caitraratha hā Pārushyaka hā Nandanavana hā Miçrakāvana hā Pariyātraka hā Pāṇḍukambalaçilā. *Mahāv.*, I, p. 32 : aṣṭasu ca mahā-udyāneṣu vaijayante nandāpuṣkariṇīpāripātre (var. °yātre) kovidāre mahavane pāruṣyake citrarathe nandane miçrakāvane. Le canon chinois ne connaît que les quatre cités ici. Hiuan-tsang, dans ses traductions du *Vibhāṣā çāstra* (k. 133 ; TT, XXII [收], VI, p. 29 b ; TK, XXIII, I, pp. 564 b 下 — 565 a 上) et du *Koça çāstra* (k. 11 ; TT, XXII [收], X, p. 26 a ; TK, XXIV, VI, p. 525 b), les nomme 衆車苑, 麤惡苑, 雜林苑 et 歡林苑. L'*Ekottarāgama* (增一阿含經, k. 23 ; TT, XII [昃], II, p. 12 b ; TK, XIII, III, p. 97 a 下) transcrit le nom du Nandanavana 難檀槃那, et traduit les autres 麤澀, 晝夜, 雜種. Le *Dīrghāgama* (長阿含經, k. 20 ; TT, XII [昃], IX, p. 106 b ; TK, XIII, VIII, p. 105 b 上 sqq.) les appelle 麤澀, 晝樂, 雜 et 大喜. La concordance est parfaite pour trois de ces noms ; il faut donc que le 晝夜, « le jour et nuit » de l'*Ekottarāgama*, et le 晝樂, « le plaisir des peintures » du *Dīrghagama* correspondent au 衆車 « foule de chars » du *Saṃyuktavastu* et de la *Vibhāṣā*. Ces différences paraissent pouvoir s'expliquer sans trop de peine si l'on admet une certaine indécision dans la forme du terme original, indécision produite par l'intervention d'un prâkrit. On a en effet : *cittaratta*, sk. *citrarātra*, brillant-nuit ; *cittarata*, sk. *citrarata*, peinture-plaisir ; *cittaratha*, sk. *citraratha*,

voir son fils. Alors elle se rendit sous l'arbre Pārijāta ([1]), atteignit la salle Sudharma ([2]), entra dans la ville de Sudarçana ([3]) et voulut pénétrer dans le Vaijayanta ([4]) d'Indra. Mais le grand génie Vajra[pāṇi] ([5]), avec d'innombrables yakṣa, était à la porte qu'il gardait; voyant qu'elle cherchait à entrer, il la chassa hors de la ville de Sudarçana.

Sa douleur s'augmentant toujours, elle arriva à l'endroit où demeurait Vaiçramaṇa deva. Elle tomba à terre et se prosterna de tout son corps sur une grande pierre, en pleurant et en poussant des cris, disant : « O grand général, mon petit enfant Priyaṅkara m'a été volé, et je ne sais pas où il est. Je vous en prie, cherchez-le et rendez-le moi. » Vaiçramaṇa deva lui dit : « Ma sœur, que ton trouble ne t'affole pas complètement. Regarde qui est venu et demeure immobile près de ta maison, sur la terrasse de jour ([6]). » Elle répondit : « O grand général, c'est simplement le çramaṇa Gautama qui est là. » Il reprit : « S'il en est ainsi il faut aller en toute hâte vers ce Bhagavat et te confier à lui. Il te fera revoir Priyaṅkara. » En entendant ces paroles, elle éprouva une grande joie, comme un mort qui ressusciterait. Elle revint vers sa maison. De loin elle vit le Bhagavat, les trente-deux marques et les quatre-vingts signes qui ornaient son corps ; la lumière parfaite qu'il émettait surpassait l'éclat de mille soleils, et était semblable à [celle de] la Montagne aux merveilleux joyaux. Du fond [de son cœur] elle excita une foi ardente ; toute sa peine disparut ; elle ressentit [de la joie] comme si [déjà] elle avait retrouvé son fils. Arrivée à l'endroit où était le Buddha, elle adora les pieds du Buddha, puis reculant s'assit de côté et lui dit : « O Bhagavat, voici longtemps que je suis séparée du plus petit de mes

---

divers-char. Naturellement la description s'est modifiée suivant la traduction adoptée. Tous les textes décrivent le Nandavana sensiblement de la même manière : mais il n'en est pas de même pour les deux autres. Le Miçraka par exemple est, pour les *Āgama*, le jardin où les dieux se mêlent aux apsaras et jouissent avec elles des plus grandes délices — ce qui est conforme au sens du *Lalitavistara*, *loc. cit.* — ; pour la *Vibhāṣā*, celui où les dieux supérieurs et inférieurs sont mêlés et confondus, et se trouvent égaux pour un temps.

([1]) 圓生樹. Arbre colossal au Nord-Est de la ville de Sudarçana, donnant aux Trayastriṃça tous les plaisirs qu'ils désirent.

([2]) 善法堂. Grande salle au Sud-Est de Sudarçana; où se réunissent les Trayastriṃça.

([3]) 善見城. Immense cité aux mille portes, gardées chacune par cinq cents yakṣa d'un *yojana* de taille, vêtus de bleu (ou de vert 青), et portant armes et cuirasse. Pour tous les détails qui précèdent, voir *Vibhāṣā* et *Koça*, *loc cit.* Quelques ouvrages, notamment le *Ta tche tou louen* 大智度論, k. 100 (TT, XX [往], v, p. 102 a ; TK, XX, IX, p. 559 b 上) écrivent 喜見城 ; ce dernier donne à cette cité 999 portes gardées chacune par seize yakṣa.

([4]) 最勝殿. Je fais ces restitutions d'après divers passages des *Jātaka*, ou d'autres ouvrages.

([5]) 金剛大神. D'autres textes le nomment plus clairement 藥叉神金剛手.

([6]) 晝日遊處. Probablement le caṅkrama.

fils, Priyaṅkara. Je vous en prie, par votre bonté, faites que je le revoie ! » Le Buddha lui dit : « Yakṣiṇī Hārītī, combien as-tu de fils ? » Elle répondit : « J'en ai cinq cents. » Le Buddha dit : « Hārītī, puisque de tes cinq cents fils un seul a disparu, as-tu lieu de souffrir ? » Elle répondit : « O Bhagavat, si je ne vois pas Priyaṅkara aujourd'hui, je vomirai certainement mon sang chaud et je finirai ma vie. » Le Buddha lui dit : « Hārītī, parce que tu ne vois plus l'un de tes cinq cents fils, tu éprouves une telle douleur ; ceux dont tu prends et dévores l'enfant unique, quelle sera donc leur douleur ? » Elle répondit : « Leur douleur est plus grande que la mienne. » Le Buddha dit : « Hārītī, tu connais bien maintenant la douleur d'être séparé de ce qu'on aime. Pourquoi donc manges-tu les enfants des autres ? » Elle répondit : « Je prie seulement le Bhagavat de me donner ses instructions. » Le Buddha dit : « Hārītī, il faut recevoir mes préceptes. Accorde la sécurité (¹) à tous ceux qui habitent en ce moment Rājagṛha. Si tu le fais, tu reverras Priyaṅkara sans quitter cette place. » Elle répondit : « O Bhagavat, à partir de ce moment, je me soumets à l'enseignement et à l'ordre du Buddha. J'accorde la sécurité à tous ceux qui habitent en ce moment Rājagṛha. » Après qu'elle eut ainsi parlé, le Buddha lui fit voir Priyaṅkara. Alors Hārītī prit son refuge dans le Tathāgata et reçut les préceptes. Tous les gens de la ville eurent la paix et furent délivrés de toutes leurs peines.

Ensuite Hārītī s'approchant de l'endroit où était le Buddha, reçut les trois refuges et les cinq préceptes (²) : ne pas tuer les êtres vivants, etc., jusqu'à ne pas boire de liqueur enivrante. Alors elle s'avança et dit au Buddha : « A partir de maintenant, moi et mes enfants, que mangerons-nous ? » Le Buddha dit : « Femme vertueuse, sois sans inquiétude ; tous mes çramaṇa et disciples qui sont dans le Jambudvīpa, à chaque [repas] suivant l'ordre du repas, te donneront la nourriture des êtres vivants (³), et à la fin de la rangée (⁴), ayant préparé un plateau d'aliments, ils t'appelleront par ton nom et [appelleront] tes fils, et vous rassasieront. Jamais vous ne souffrirez de la faim. Et, s'il y a des restes, à tous les êtres vivants et à tous les génies habitant les fleuves, les montagnes et la mer et à tous les êtres qui mangent, on les leur offrira et on les rassasiera d'intention (⁵). » Le Buddha dit à Hārītī : « Et encore voici ce que je te

(¹) 無畏. Litt. : l'absence de crainte, *abhaya*.

(²) 學處, *çikṣāpada*. Cf. Takakusu, *op. cit.*, p. 96, note 1.

(³) 衆生食. Il en sera question plus loin, à propos du culte de Hārītī.

(⁴) L'offrande de nourriture à Hārītī se fait après que tous les moines ont reçu leur portion.

(⁵) 運心 a un autre sens technique ; ici, il signifie une « direction d'intention » par laquelle on fait de cœur une offrande qu'on ne peut, pour une raison quelconque, faire en sa réalité matérielle. On admet que, par la puissance du dhyana, cette « intention » produit le même effet que l'offrande réelle.

confie : tous les saṅghārāma de ma loi, tous les endroits où habitent des moines et des nonnes, toi et tes fils, jour et nuit, avec zèle vous les protégerez ; vous ne permettrez pas qu'on leur nuise, et toujours vous leur donnerez la paix. Tant que ma loi ne sera pas détruite, dans le Jambudvīpa, voilà ce qu'il faudra faire. » Après que le Bhagavat eut prononcé ces paroles, la mère Hārītī et ses cinq cents fils et toute la foule des yakṣa qui étaient venus ressentirent une grande joie, et adorèrent et servirent [le Buddha].

Alors les moines, ayant entendu les paroles du Buddha, eurent tous un doute, et demandèrent au Bhagavat : « Quelles actions avait faites auparavant la mère Hārītī pour mettre au monde cinq cents fils, sucer l'énergie vitale [1] des hommes et dévorer les enfants des gens de Rājagṛha ? » Le Buddha dit aux moines : « Ecoutez : les actions qu'ont faites autrefois cette yakṣiṇī et les habitants de cette ville, ils ont dû en recevoir eux-mêmes le prix.

« O moines, dans un passé lointain, à Rājagṛha il y avait un bouvier ; il prit femme, et au bout de peu de temps, celle-ci fut enceinte. A cette époque, il n'y avait pas de buddha ; il n'y avait qu'un pratyeka-buddha. Il se manifestait aux hommes, mais aimait à demeurer dans la solitude ; selon les occasions, il se servait à sa volonté de ce qui était à sa portée. Il n'y avait alors dans le monde que ce seul puṇyakṣetra [2]. Ce pratyeka-buddha, allant se promener chez les hommes, arriva à la ville de Rājagṛha. Il y avait une grande fête [3] où étaient venus cinq cents hommes, tous le corps paré d'ornements, portant des aliments et des boissons, faisant de la musique. Ils allaient ensemble dans le jardin [de la fête]. Sur leur chemin, ils rencontrèrent la femme de ce bouvier, enceinte, portant un pot de lait caillé. Tous lui dirent : « Sœur, viens danser et te réjouir avec nous. » La femme voyant cela, se mit à pousser des cris avec eux ; puis la passion naissant, les yeux tournés en haut et les sourcils relevés, elle se mit à danser avec eux ; il en résulta qu'elle se fatigua et finalement avorta. Tous les gens de la ville s'étaient rendus dans ce jardin ; la femme, dans une très grande affliction, se tenait la tête appuyée sur la main. Finalement avec son lait caillé, elle acheta cinq cents mangues 菴沒羅果. A ce moment le pratyeka-buddha vint et s'approcha de cette femme ; celle-ci de loin vit son corps et son esprit dans le calme, et la majesté [de son attitude] bien ordonnée ; [elle le vit] s'avancer sur le chemin, et dans son cœur elle conçut une confiance respectueuse. Alors, venant devant lui, elle adora ses deux pieds et prenant les fruits au parfum excellent, elle les offrit au saint. Les pratyeka-buddha ne peuvent enseigner qu'avec leur corps ; ils ne peuvent expliquer la loi de bouche. Voulant faire du bien à cette femme, il déploya

---

(1) 精氣.
(2) 福田.
(3) 設會.

deux ailes comme celles du roi des haṃsa et s'éleva dans l'espace, en faisant voir toutes sortes de miracles. Cette femme ordinaire vit ces merveilles, et son cœur s'attacha [à ce saint] ; comme un grand arbre qui tombe, elle se jeta à terre, les mains jointes, et elle fit ce vœu : « Par le mérite de l'aumône que j'ai faite à ce véritable puṇyakṣetra, je demande de renaître dans l'avenir à Rājagṛha, et de manger les enfants de tous ceux qui habiteront alors cette ville. »

« Moines, qu'en pensez-vous ? La femme de ce bouvier pourrait-elle être autre ? C'est cette yakṣiṇī Hārītī elle-même. C'est parce qu'autrefois, ayant fait aumône de cinq cents mangues à un pratyeka-buddha, elle a fait un vœu criminel, que maintenant elle est née à Rājagṛha et devenue yakṣiṇī, elle a eu cinq cents fils, elle a sucé l'énergie vitale des hommes et a mangé tous les enfants de la ville. O moines, je vous ai toujours enseigné qu'à une action noire [répond] une rétribution noire, à une action mêlée, une rétribution mêlée, à une action blanche, une rétribution blanche. Efforcez-vous de pratiquer l'action blanche et d'éviter l'action noire et l'action mêlée ; car la rétribution, chacun la reçoit par soi-même. » Alors, tous les moines ayant entendu les paroles du Buddha ressentirent une grande joie dans leur cœur, adorèrent les pieds du Buddha, prirent congé et se retirèrent.

Même lieu que ci-dessus. — Lorsque Hārītī eut reçu les trois refuges et les cinq préceptes du Tathāgata, elle fut tourmentée par les autres yakṣa. Alors elle amena tous ses fils et les donna à la communauté. Un jour, voyant les moines aller quêter leur nourriture, ceux-ci se changèrent en petits enfants et s'en allèrent à leur suite. Quand les femmes de Rājagṛha les virent, beaucoup d'entre elles furent émues de sensibilité et vinrent les prendre dans leurs bras. Alors ils disparurent. Elles demandèrent aux moines : « De qui sont ces enfants ? » Ils répondirent : « [Ce sont] les enfants de Hārītī. » Les femmes dirent : « Sont-ce là les enfants de cette yakṣiṇī haineuse et si méchante ? » Les moines reprirent : « Elle a complètement rejeté toute méchanceté, et à cause de cela les yakṣa la tourmentent. C'est pourquoi pour l'avenir elle nous a donné ces [enfants]. » Les femmes pensèrent : « La yakṣiṇī a rejeté ses mauvais sentiments et a donné ses fils. Pourquoi ne donnerions-nous pas les nôtres ? » Et elles donnèrent leurs enfants (1) à la communauté. La communauté refusa de les recevoir. Les femmes dirent alors : « Les saints ont bien reçu les enfants de cette yakṣiṇī si méchante ; pourquoi ne reçoivent-ils pas les nôtres ? » Les moines prirent occasion de cela pour en parler au Buddha.

---

(1) 男女. Cette expression n'a ici que le sens général d'enfants, qui doit même être restreint aux garçons. Hārītī n'avait en effet donné que des fils, et cet exemple ne pouvait autoriser l'adoption des filles dans les monastères, contre quoi d'ailleurs protestent toutes les règles sévères de séparation des sexes, édictées en maint endroit et dans ce chapitre même.

Le Buddha dit : « Recevez-les. » Les moines obéirent à cette instruction. Mais bien qu'ils aient reçu les enfants, ceux-ci n'étaient pas surveillés, et ils allaient s'amuser partout au gré de leur fantaisie. Les moines le dirent au Buddha. Le Buddha dit : « Lorsqu'un garçon aura été donné à la communauté, un moine le recevra, lui attachera sur la tête (1) un morceau de vieux kāṣāya et veillera sur lui. Si de nombreux [garçons] ont été donnés, les [moines des] places supérieures, moyennes et inférieures (2) les recevront [et se les partageront] suivant leur désir et veilleront sur eux comme [il est dit] avant, afin qu'ils ne soient pas en butte au soupçon. » Alors les parents revinrent portant des présents pour compenser [les frais occasionnés par les enfants], et les retirer. Les moines n'acceptèrent pas. Le Buddha dit : « Acceptez. » Dans la suite, ces enfants conçurent des sentiments d'affection, et ils revinrent apportant des vêtements qu'ils offraient aux moines en reconnaissance de leurs bienfaits. Les moines connaissant leurs sentiments n'acceptèrent pas. Le Buddha dit : « Recevez-les. »

Comme le Bhagavat avait dit qu'il faut recevoir les présents offerts en rédemption des enfants, alors les six moines (3) allèrent demander le prix total aux parents. Le Buddha dit : « Ne demandez pas le prix ; sachez vous contenter de recevoir [ce qu'ils vous donnent] selon leur volonté. »

Même lieu que ci-dessus. — La yakṣiṇī Hārītī avait donné tous ses fils à la communauté. La nuit, pendant qu'ils étaient couchés, ils furent tourmentés par la faim et poussèrent des plaintes. Le matin venu, les moines profitèrent de l'occasion pour dire la chose au Buddha. Le Buddha dit : « Portez-leur à manger de grand matin, en prononçant leur nom et en leur rendant hommage. » (4) Il arriva aussi qu'en temps d'abstinence ils voulurent manger ; le Buddha dit : « Il faut leur donner [à manger]. » Il arriva aussi qu'ils voulurent manger en temps défendu (5) ; le Buddha dit : « Il faut leur donner. » Il arriva qu'ils voulurent manger ce qui restait au fond des bols des moines ; le Buddha dit : « Il faut le leur donner. » Il arriva aussi qu'ils voulurent manger des choses impures ; le Buddha dit : « Il faut les leur donner. »

---

(1) L'édition de Corée a 頂 ; les autres portent 項, que celle de Corée a aussi dans le titre du paragraphe. Il semble donc qu'il serait légitime de lire « cou » au lieu de « tête ». Mais d'autre part, lors de la cérémonie par laquelle un enfant est adopté dans un monastère, c'est bien sur la tête qu'on lui attache le kāṣāya qu'il portera ensuite au cou.

(2) Le rang de chaque moine dans la communauté est déterminé par son ancienneté ou son mérite.

(3) 六衆苾芻. Ceux dont la licence ou les excès donnent occasion au Buddha de préciser les règles de conduite des moines.

(4) 祭祀. Expression employée surtout lorsqu'il s'agit de divinités ou génies de rang inférieur, d'enfants de divinités ou de génies.

(5) 非時. Après le milieu du jour. Les moines ne peuvent prendre par jour qu'un seul repas.

Telle est, sous sa forme la plus développée et vraisemblablement de beaucoup la plus répandue, la légende de Hārītī. C'est de celle-ci que s'inspire directement Yi-tsing dans le court passage de son *Nan hai ki kouei nei fa tchouan* 南海寄歸內法傳, k. 1, qu'il lui consacre. C'est elle que résume très brièvement le *Lien-houa-mien king* 蓮華面經, k. 2, (1) qui, faisant l'éloge du pātra du Buddha, rappelle le rôle qu'il joua dans la conversion de l'ogresse ; et on la retrouvera aussi dans les passages cités plus loin du *Fo pen hing king* et du *Mahā-Māyā sūtra*. Le récit du *Tsa pao tsang king* lui est apparenté de fort près ; mais il semble que sa source directe soit autre que celle du *Saṃyuktavastu* : d'après lui, c'est dans, et non sous, son bol que le Buddha cache Priyaṅkara (2), et surtout la note qu'il donne au sujet de l'existence antérieure de Hārītī, est toute différente de la description qu'en fait le *Saṃyuktavastu*, encore que les deux ne soient évidemment pas inconciliables; étant donné le système bouddhiste des renaissances, la septième fille du roi Kie-ki 羯肌, d'après l'édition de Corée, Kie-ni 羯膩, d'après celle des Song, au temps du buddha Kāçyapa, peut bien avoir été ensuite la femme d'un bouvier de Rājagṛha.

* * *

Malgré des différences beaucoup plus importantes, c'est encore la substance de la même légende qu'on retrouve dans le petit sūtra hīnayāniste [*Fo chouo*] *Kouei-tseu-mou king* [佛說] 鬼子母經 (3), spécialement consacré à Hārītī. Le *Tche yuan lou*, k. 7, déclare que cet ouvrage existe dans le canon tibétain. Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 3, le cite au nombre des livres que Tao-ngan mentionne dans son catalogue comme existant de son temps, mais dont le nom du traducteur était inconnu. Enfin la note jointe au titre de la traduction chinoise fait remonter celle-ci au moins aux Tsin occidentaux, c'est-à-dire à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe.

Le nom de *Kouei-tseu-mou* a été traduit de diverses façons : Mère des esprits, Mère des fils démons, Démon mère de fils, Demon mother of the children, etc. Il semble légitime de considérer *kouei-tseu* 鬼子 comme un terme

---

(1) TT. XI [盈], x, p. 113 a ; TK, XII, v, p. 445 a 下.

(2) C'est de cette idée que s'inspire une célèbre peinture de Li Long-mien, dont le Musée Guimet possède une réplique à l'encre de Chine, publiée dans le premier fascicule de sa *Bibliothèque d'art* (cf. *supra*, p. 1) Le Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient en possède une autre en couleurs, d'allure générale analogue, mais différant de la précédente par plusieurs détails. D'ailleurs, la visibilité de Priyaṅkara à travers les parois du bol, comme l'« attaque » de celui-ci par les démons, ne sont pas données par les textes que je connais ; si elles ne sont pas le fruit de l'imagination du peintre, elles supposent une autre source qui m'est inconnue.

(3) TT. XIV [宿], vii ; TK, XV, 1.

composé de signification unique, et de traduire *kouei-tseu-mou* par « Mère-de-démons » ; d'autant que cette expression constitue une sorte de titre, une appellation qui ne paraît pas avoir été spéciale à Hārītī, encore que celle-ci soit la plus célèbre de celles qui l'ont reçue. C'est ainsi que le *Ta ki yi chen cheou king* 大吉義神咒經, k. 3, [1] cite « vingt mères-de-démons yakṣa » 二十夜叉鬼母, ayant des fils nombreux et puissants, que Vaiçramaṇa présente au Buddha comme étant sous ses ordres, et parmi lesquelles ne figure pas Hārītī. La *Mahāmāyūrī* [2] en cite douze, 十二鬼母, qui tourmentent les vivants, et n'y compte pas non plus Hārītī, qu'elle a rangée quelques lignes plus haut parmi les rākṣasī. Et l'on verra plus loin d'autres personnages encore porter ce titre.

Que *kouei-tseu-mou* soit d'ailleurs simplement un équivalent de *kouei-mou*, cela ressort du *Yi tseu Fo ting louen wang king* 一字佛頂輪王經, k. 1, [3] qui écrit Ho-li-ti kouei-mou 訶利帝鬼母, du *Pou kong kiuan souo chen pien chen yen king* 不空羂索神變眞言經, k. 3 [4], qui écrit Ta Ho-li-ti kouei-mou chen 大訶利底鬼母神, etc. D'autre part, il semble bien que l'expression *kouei-tseu-mou* ait un sens général, soit un nom commun, et doive être traduite « une mère-de-démons » plutôt que « la Mère-de-démons », comme s'il s'agissait de Hārītī, dans le passage du *Che yi mien Kouan-che-yin chen cheou king* 十一面觀世音神咒經 [5], où Avalokiteçvara enseigne une pratique destinée à guérir les maux causés par « un mauvais démon, une mère-de-démons ou une rākṣasī ».

Voici la traduction du *Kouei-tseu-mou king*.

Au temps où le Buddha se trouvait dans le pays de Ta-teou [6], en ce pays il y avait une femme, mère de beaucoup d'enfants ; de naturel très méchant, elle se plaisait à aller voler les enfants des gens, les tuait et les mangeait. Les familles qui perdaient leurs enfants ne savaient qui [7] les prenait ; [les gens] s'en

---

(1) TT, XXVII [成], viii, p. 20 b ; TK, XII, v, p. 458 a.

(2) Traduction de Yi-tsing, k. 2 ; TT, XXVII [成], vii, p. 64 b ; TK, X, viii, p. 711 b 上. Traduction de Saṅghabhara, k. 2 ; TT, *ibid.*, p. 51 a ; TK, *ibid.*, p. 741 a 下. Amoghavajra, k. 2 (TT, XXV [閏], vi, p. 75 a ; TK, *ibid.*, p. 729 a 上) les nomme 天母.

(3) TT, XXV [閏], vi, p. 3 b ; TK, XII, vii, p. 625 a 上.

(4) TT, *ibid.*, xi, p. 16 a ; TK, X, ix, p. 795 b 下.

(5) TT, XXVII [成], xii ; TK, X, x, p. 968 a 下. La même chose se retrouve dans le *To-lo-ni tsi king* 陀羅尼集經, k. 4 ; TT, XXV [閏], iv, p. 54 b ; TK, XII, i, p. 91 b 下, où toutefois la pratique indiquée est différente.

(6) 大兜國. Parmi les ouvrages traitant de Hārītī, celui-ci est le seul à citer ce pays, qui n'est pas identifié.

(7) L'édition de Corée, que reproduisent les éditions japonaises modernes, porte 何誰 qui semble n'offrir aucun sens. Je préfère la leçon commune aux éditions des Song, des Yuan et des Ming, 阿誰. Au sujet de cette forme de pronom de la langue parlée ancienne, cf. Maspero, *Sur quelques textes anciens de chinois parlé* (*BEFEO.*,

allaient par les chemins et dans la campagne en se lamentant ; puis revenant, ils tenaient conseil. Cela dura longtemps. Ānanda et tous les çramaṇa allèrent et virent eux-mêmes les gens qui se lamentaient ; ils tinrent conseil avec eux en revenant, et ils eurent pitié des familles qui avaient perdu leurs enfants. Le Buddha sut ce que pensaient les çramaṇa ; il vint à l'endroit où ils se tenaient et demanda aux çramaṇa : « Quel est le sujet sur lequel vous tenez conseil ? » Les çramaṇa et Ānanda dirent au Buddha : « Le sujet est que, étant sortis et ayant observé, nous avons vu dans les chemins et la campagne beaucoup de gens qui se lamentaient. Nous avons demandé à ces gens qui se lamentaient : « Pourquoi » vous lamentez-vous ? » Ils nous ont répondu : « Nous avons perdu nos enfants. » Nous ne savons pas où sont leurs cadavres. » Ces gens qui se lamentaient ainsi, ce n'était pas une seule famille ; et tous avaient perdu leurs enfants. Le Buddha dit alors à Ānanda et à tous les çramaṇa : « Celui qui vole les enfants en ce pays n'est pas un être humain ordinaire ; c'est la Mère-de-démons, qui maintenant s'est manifestée comme être humain (1). Elle se plaît à voler les enfants des autres. Cette mère a mille fils : cinq cents sont dans les cieux, et cinq cents dans le monde. Ces mille fils sont tous des rois de démons ; chacun de ces rois commande à plusieurs myriades de démons. De la sorte, cinq cents rois de démons sont dans les cieux, et tourmentent les dieux ; cinq cents rois de démons sont dans le monde et tourmentent les rois et les peuples. Les dieux même ne peuvent rien contre ces cinq cents rois de démons. » Ānanda dit au Buddha : « La Mère-de-démons qui est venue en ce pays, faut-il maintenant lui ordonner de ne plus voler les enfants des autres ? » Le Buddha dit : « Très bien : il faut lui ordonner de ne plus voler à l'avenir les enfants des autres. » Ānanda demanda au Buddha : « Par quel moyen pourra-t-on l'empêcher de voler à l'avenir les enfants des autres ? » Le Buddha dit alors à Ānanda : « Que tous les çramaṇa aillent à l'endroit où demeure cette mère, qu'ils guettent sa sortie, et qu'ensuite ils prennent tous ses enfants, les amènent au vihāra et les cachent. » Tous les çramaṇa allèrent et guettèrent la sortie de la mère ; puis ils prirent ses enfants au nombre de mille (2), et les

---

XIV, IV, 86). Cette leçon semble confirmée d'ailleurs par le *King liu yi siang* 經律異相, compilation exécutée sous les Leang 梁 par les moines Seng-min 僧旻, Pao-tch'ang 寶唱, « et autres », qui y firent entrer, k. 56, paragraphe 8, un résumé du *Kouei-tseu-mou king*, empruntant à peu près littéralement les phrases du texte original. Il fournit en plusieurs endroits des variantes intéressantes, comme on le verra. Il porte ici simplement 誰 (TT, XXXVI [雨], IV, p. 72 a ; TK, XXVII, VI, p. 349 a 下).

(1) C'est ainsi qu'il convient d'interpréter ici l'expression 今生作人, dont la traduction littérale serait : « est née être humain ».

(2) L'édition de Corée a 千 « mille » ; les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont 十 « dix ». C'est également 十 qu'ont lu les compilateurs du *King liu yi siang*. Toutefois l'édition des Ming a 數十 « plusieurs dizaines », au lieu de 十數 que portent toutes les autres. C'est évidemment la leçon « mille » qui doit être préférée.

amenèrent en secret au vihāra. La mère était allée encore voler des enfants. A son retour, en entrant dans sa maison, elle ne vit plus ses enfants. Alors elle abandonna les enfants d'autrui sans oser les tuer ; puis elle se mit à chercher ses enfants partout dans sa maison ; mais elle ne put savoir où ils étaient. Alors elle sortit, s'en alla par les rues, parcourant toute la ville, mais ne les trouva pas. Puis elle sortit de la ville, et les chercha sans les trouver ; alors elle rentra dans la ville et parcourut les chemins en se lamentant. Cela dura dix jours. La mère affolée, les cheveux dénoués, se rendait au marché (1) en poussant des plaintes, se frappant la poitrine, se donnant des coups (2), lançant de grands cris vers le ciel, prononçant des paroles incohérentes et ne pouvant ni boire ni manger. Le Buddha envoya ses disciples pour voir ce [spectacle]. Apercevant la mère ils lui demandèrent : « Pourquoi vas-tu par la ville les cheveux dénoués et te lamentant ? » La mère répondit aux disciples : « C'est parce que j'ai perdu mes nombreux enfants que je pleure. » Les disciples dirent : « Veux-tu retrouver tes fils ? » La mère répondit : « Je veux les retrouver. » Les disciples dirent : « Si véritablement tu désires les retrouver, il y a en ce temps un Buddha ; il faut aller vers lui et l'interroger. Le Buddha connaît l'avenir et le passé. Va [vers lui] et tu retrouveras tes fils. » La mère entendant ces paroles conçut une grande joie et son cœur fut soulagé ; et, suivant les disciples, elle vint à l'endroit où était le Buddha. Toute joyeuse elle s'avança et vénéra le Buddha. Le Buddha alors demanda à la mère : « Pourquoi vas-tu par toute la ville en te lamentant ? » La mère répondit au Buddha : « C'est parce que j'ai perdu mes fils. » Le Buddha demanda à la mère : « Où es-tu allée après avoir quitté tes fils, pour les avoir perdus ? » La mère resta silencieuse et ne répondit pas. Le Buddha demanda à la mère : « En quittant tes fils, où es-tu allée et [d'où es-tu] revenue ? » Elle resta silencieuse et ne dit mot (3). La mère savait que c'était mal de voler les enfants des autres. Alors la mère se leva et vénéra le Buddha se jetant la face contre terre [en disant] : « C'est que je suis une insensée ! » Le Buddha l'interrogea de nouveau : « Tu as des enfants ; les aimes-tu ? » La mère dit : « Les enfants que j'ai, assise ou levée, toujours je voudrais les tenir fixés à mes côtés. » Le Buddha l'interrogea encore : « Puisque tu es capable d'aimer les enfants que tu as, pourquoi tous les jours voles-tu les enfants des autres ? Les autres aiment leurs enfants comme toi. Les familles qui ont perdu leurs enfants s'en vont par les

---

(1) Le *King liu yi siang* n'a pas les caractères 入市 ; le récit s'en trouve allégé et en devient plus naturel.

(2) Au lieu de 自搥撲 de l'édition de Corée, toutes les autres ont 自搥自撲, qu'on lit aussi dans le *King liu yi siang*. Cette leçon paraît devoir être préférée.

(3) Au lieu de cette répétition, le *King liu yi siang* a 如是至三 « et ainsi à trois reprises ».

chemins en se lamentant comme tu le fais. De plus, les enfants des autres que tu as volés, de retour chez toi, tu les tues et tu les manges. Après ta mort tu entreras dans l'enfer Saṃghāta. » La mère entendant ces paroles fut remplie de terreur. Le Buddha l'interrogea encore : « Désires-tu sincèrement retrouver tes enfants ? » La mère se leva et se jeta de nouveau la face contre terre [en disant] : « Je vous en prie, ayez pitié de moi ! » Alors le Buddha s'adressant de nouveau à la mère lui dit : « Si tes enfants te sont rendus, te repentiras-tu sincèrement ? Si tu te repens sincèrement, je te rendrai tes enfants. » La mère dit : « Je me repens. » Le Buddha dit : « Tu te repens. Que feras-tu à l'avenir [comme gage de] ton repentir ? » La mère dit : « J'écouterai l'enseignement et les préceptes du Buddha, et je me conformerai à sa parole ; c'est ainsi que je me repentirai. Si le Buddha me rend mes fils, je ne m'écarterai plus jamais de ce qu'il aura dit. » Le Buddha dit : « En sera-t-il sûrement comme tu le dis ? » La mère dit : « Je ferai sûrement suivant la parole du Buddha. » Alors le Buddha lui imposa les cinq préceptes : premièrement, ne pas tuer les êtres vivants ; deuxièmement, ne pas voler ; troisièmement, ne pas être luxurieux ; quatrièmement, ne pas tromper ; cinquièmement, ne pas boire de liqueur enivrante. En retour, il lui rendit tous ses enfants. Puis le Buddha parla de nouveau : « Tu as mille fils ; je vais te dire les noms (1) de tes mille fils. Cinq cents sont dans les cieux ; tous sont rois parmi les démons et avec leurs officiers et subalternes démons, envieux et méchants, ils tourmentent les habitants des cieux. Cinq cents sont dans le monde où ils tourmentent tous les hommes. Tes fils sont rois de démons, ils commandent à plusieurs myriades de démons. Ainsi ces cinq cents de tes fils avec leurs officiers et subalternes démons en nombre énorme, sont extrêmement haineux et mauvais. D'eux-mêmes, ils se font, les uns esprits des arbres, les autres esprits de la terre, ou esprits des eaux, ou trompant [les gens], ils se font passer pour leurs frères aînés ou cadets, leurs femmes, leurs enfants, par leur malice mettant le trouble à l'intérieur et à l'extérieur des habitations ; ou ils se font les esprits de la mer, ou les esprits des bateaux et des chars, ou les esprits des maisons, ou ils se nomment eux-mêmes les esprits habitant l'obscurité de la nuit, ou ils envoient des songes aux hommes, ou ils leur envoient des terreurs et leur font voir des choses effrayantes ; ou ils prennent le nom de morts par accident ou de morts de maladie (2). C'est ainsi qu'ils tourmentent les hommes. Et ils sont partout. Ils sont très haineux et méchants. Ainsi sous des titres fallacieux, ils amènent les hommes à faire des sacrifices et à tuer [des victimes] qu'ils font cuire ; les hommes ignorants tuent et font cuire [des

(1) Au lieu de 姓, on pourrait supposer ici la variante 性 « nature », que l'on verra plus loin donnée pour un passage analogue par d'autres éditions.

(2) Ils se font passer pour les esprits des morts.

victimes] pour nourrir ces démons ; ces démons ne veulent pas manger, mais très méchants, ils font commettre des meurtres aux hommes pour les faire entrer en enfer. Même ne mangeant pas ces [victimes], ils se réjouissent de voir les hommes faire des sacrifices. Ces démons ne sont pas capables de protéger la vie humaine ; ils ne font qu'ajouter à leurs crimes ; et les hommes insensés et ignorants, mêlés à ces démons (1), sont misérables. »

La Mère-de-démons entendant ces paroles du Buddha, se repentit au fond du cœur et obtint la srotāpatti, sachant l'avenir et le passé. Faisant une grande prostration, elle dit au Buddha : « Je suis une insensée qui ne sais rien ; d'existence en existence j'ai été mauvaise. Maintenant j'ai reçu les préceptes ; ma pensée est toute entière à la droite voie moyenne. Mon esprit est doué d'une vue pénétrante ; je revois mes mille fils. Maintenant je sais ; la parole excellente du Buddha est accomplie (2). Je prie le Buddha d'avoir pitié de moi. Je désire demeurer auprès du vihāra du Buddha ; je désire appeler les mille rois mes fils ; je désire les attacher au Buddha. Je désire rendre des bienfaits aux hommes dans les cieux et sous les cieux. » Le Buddha dit : « C'est très bien ; cette pensée que tu as est excellente. » Le Buddha dit : « A l'avenir il faut te conformer à cette parole. Tu demeureras auprès du vihāra du Buddha. Quand des gens de ce pays n'ayant pas d'enfants viendront en demander, tu leur en donneras. Selon ton désir, je donnerai des noms (3) à tes fils, je leur ferai protéger les hommes et ne les laisserai plus les tourmenter à tort. »

A faire un vœu avec la Mère-de-démons, il y eut le bhūta Maṇibhadra 浮陀摩尼鉢, et sa sœur aînée appelée Tche-ni 多匿 (4). Tous les démons des cieux et de sous les cieux dépendent de ce Maṇibhadra ; il est souverain à l'intérieur des quatre océans ; les marchands [trafiquant] par bateaux et par chars, ceux qui possèdent des richesses, tous dépendent de Maṇibhadra. Maṇibhadra s'attacha au Buddha et reçut les préceptes ; il protège les biens des hommes. Quant à Tche-ni, elle vient en aide aux femmes en couches.

---

(1) J'essaie de traduire ainsi 坐鬼 en supposant le sens « étant devenus démons à leur tour. » Mais le *King liu yi siang* écrit 坐思, qui permet une meilleure interprétation de cette phrase : « les hommes insensés ignorent qu'ils sont plongés dans un état misérable ».

(2) Au lieu de 成 les éditions des Yuan et des Ming ont 誠, « la parole du Buddha est la vérité parfaite »

(3) Les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont 性 au lieu de 姓 ; il faudrait traduire : « Je donnerai une nature [nouvelle] à tes fils. » Mais le *King liu yi siang* a 往, ce qui fournit un sens préférable : « J'ordonnerai à tes fils d'aller et de protéger les hommes. »

(4) Je n'ai rien trouvé qui permît de rétablir la forme sanskrite de ce nom et d'identifier le personnage.

Il y a un devarāja appelé Vaiçramaṇa qui gouverne les quatre mondes et protège la vie humaine (1) ; les richesses (2) sont dans la dépendance de Vaiçramaṇa. A faire un vœu, il y eut aussi un grand roi de démons nommé Asura 阿須倫 (3), qui commande à tous les nāgarāja 龍王 et à tous les [esprits] empoisonneurs 毒氣人. Ils firent vœu que leur venin ne fît pas de mal aux hommes ; ils firent vœu que leur cœur [devenu] bon n'userait pas de vengeance et qu'ils ne mordraient plus les hommes. Ils firent vœu de donner aux hommes tout ce qu'ils demanderaient, et si on ne demande rien, [au moins] de ne pas faire de mal. Alors les hommes s'approchèrent du bhūta Maṇibhadra et le vénérèrent.

Encore que ce petit sūtra paraisse bien être d'une antiquité vénérable, la forme qu'il donne à la légende de Hārītī semble çà et là accuser quelque travail de remaniement ou de développement. Je serais assez porté à en voir une première trace dans le parallélisme qui, à côté des cinq cents fils sévissant sur la terre, en place tout autant dans les cieux. Cette séparation en deux groupes est simplement énoncée et ne joue plus aucun rôle ensuite ; et, bien qu'il soit rappelé plus loin que « cinq cents sont dans les cieux », il n'est en somme question que des cinq cents qui sont sur la terre. D'ailleurs, à l'exception du *Tsa pao tsang king* et d'un ou deux autres ouvrages suivant le même texte, qui en comptent dix mille, les autres livres qui en parlent donnent généralement le chiffre de cinq cents. Il est à remarquer aussi que ce sūtra ne fait aucune allusion au dernier des fils de Hārītī, dont le rôle, bien que tout passif, est si caractéristique dans la forme de la légende rapportée notamment par le *Saṃyuktavastu*, et qu'on retrouve dans l'iconographie et dans le culte magique de Hārītī, comme nous le verrons.

D'autre part, la violente attaque contre les croyances populaires aux génies divers et aux esprits des morts, et contre le culte qui leur est rendu, n'est pas sans causer quelque surprise. Le ton y est acerbe et n'a rien de la sérénité de la réprimande adressée à Hārītī par le Buddha, réprimande où la mansuétude perce sous la juste sévérité et laisse prévoir un pardon prochain. Enfin, la puissance et la malice redoutables qui sont attribuées à ces princes des démons s'accordent mal avec la facilité avec laquelle ils se sont laissés jouer et enlever par les disciples du Buddha. D'ailleurs, les autres versions de la légende ne présentent rien d'analogue à ce passage. Pour ces raisons, je serais assez

---

(1) Au lieu de 命, le *King liu yi siang* a 財物, « les biens », qui, étant donné le caractère bien connu de Vaiçramaṇa, paraît préférable.

(2) Traduction un peu libre. L'expression 出入 est très usitée dans le sens de « dépenses et recettes ».

(3) Je n'ai rien trouvé à son sujet ; mais on sait que certains noms passent facilement d'une classe d'êtres à une autre.

porté à y voir un hors-d'œuvre, un développement introduit ici par l'auteur du sūtra et surajouté par lui à la légende primitive, peut-être dans un but apologétique.

A première lecture on s'aperçoit que les dernières lignes de l'ouvrage, celles qui ont rapport à Vaiçramaṇa, à Asura prince des nāgarāja et aux « empoisonneurs », sont tout à fait étrangères au sujet du sūtra. Peut-être avaient-elles déjà paru douteuses aux compilateurs du *King liu yi siang*, car s'ils mentionnent ce qui est relatif à Maṇibhadra et à Tche-ni, ils négligent le reste. La forme même de ce reste est d'ailleurs fort étrange. Le sūtra n'ayant pas la formule initiale ordinaire, on ne s'étonnerait sans doute pas trop de l'absence de formule finale. Or, la formule finale existe, mais l'acte de vénération qu'elle exprime ne s'adresse ni au Buddha, ni au personnage important du récit, mais à Maṇibhadra, dont il n'a été question qu'incidemment, et dont même on ne parlait plus depuis un moment. Il semble légitime de la rapprocher du passage relatif à ce personnage, et par conséquent de considérer comme une interpolation ce qui a trait à Vaiçramaṇa, Asura, etc. Ajoutons encore que le fait que la vénération mentionnée par la formule finale s'adresse à Maṇibhadra, laisse soupçonner que les phrases où il est question de lui et de Tche-ni pourraient bien avoir été empruntées à quelque sūtra traitant de ces personnages ; toutefois je n'ai rien retrouvé d'analogue dans ceux que j'ai examinés.

Enfin, bien que ce sūtra nous apprenne que dorénavant Hārītī demeurera avec ses enfants auprès du vihāra du Buddha, et que cela puisse expliquer la présence de sa statue ou de son image dans les monastères, il ne nous dit rien des offrandes auxquelles elle a droit, que spécifie le *Saṃyuktavastu*, et qu'a signalées Yi-tsing [1].

∴

Avec le *Chan kien p'i-p'o-cha liu* 善見毗婆沙律, les divergences s'accentuent. La conversion de Hārītī 阿梨帝耶 et de ses cinq cents fils y est accompagnée de celle de son mari Pāñcaka dont les textes précédents ne parlent pas ; mais son dernier-né n'y paraît pas, et on n'y voit rien concernant ni son séjour près des vihāra, ni les offrandes qui doivent lui être faites, ni son pouvoir de donner des enfants. Et s'il ne s'agit peut-être là que d'omissions après tout facultatives, l'auteur restant libre des développements à donner à son sujet, la différence de localisation du moins est importante et doit être prise en considération. Hārītī et Pāñcaka sont placés au Cachemire, et semble-t-il, dans les Montagnes Neigeuses, bien que la mention de celles-ci ne s'applique

---

(1) 南海寄歸內法傳, k. 1, § 9. Cf. Takakusu, *op. cit.*, p. 37.

directement qu'aux yakṣa dont il a été question immédiatement avant. Chose plus grave, l'auteur de leur conversion n'est plus le Buddha, mais Madhyāntika, ce qui la reporterait assez longtemps après la mort du premier, contrairement à ce qu'enseignent tous les autres textes.

M. Przyluski a donné dans le *Journal Asiatique*, novembre-décembre 1914, *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les livres apparentés*, p. 564, la traduction suivante du passage du *Chan kien p'i-p'o-cha liu* qui nous intéresse.

« Il y eut en outre cinq *Yakṣa* avec leur entourage, (et) la *yakṣinī Hārītī* 訶利帝耶 avec ses cinq cents fils qui obtinrent la voie de *Çrotāpanna*. 須陀洹. Là-dessus le Respectable *Madhyāntika* convoqua tous les yakṣa ainsi que le roi-dragon et leur dit : « Désormais n'ayez plus aucun sentiment de colère ou de haine. Gardez-vous de nuire aux habitants et aux moissons. Ayez pitié des êtres vivants, pour qu'ils obtiennent la paix et le bonheur. »

A un point près, qu'a noté M. Przyluski, le nom du « yakṣa Pañcaka » interprété comme un groupe de « cinq yakṣa » 夜叉五人, le texte chinois concorde exactement avec le texte pāli de la *Samantapasādikā* (1).

... Pañcako pi yakkho saddhiṃ bhariyāya yakkhiniyā pañcahi ca puttasatehi paṭhame phale patiṭṭho, atha āyasmā Majjhantikatthero sabbe pi nāgayakkha-rakkhase āmantetvā evaṃ āha :

> mā dāni kodhaṃ janayittha ito uddhaṃ yathā pure,
> sassaghātañ ca mā khatta sukhakāmā hi pāṇino.
> karotha mettam sattesu, vasantu manujā sukhaṃ ti.

Le *Mahāvaṃsa* donne exactement la même forme de la légende de Hārītī, et il est intéressant de rapprocher les deux textes (2).

> Paṇḍako nāma yakkho tu saddhiṃ Hāritayakkhiyā
> pañcasatehi puttehi phalaṃ pāpuṇi ādikam.
> « Mā dāni kodhaṃ janayittha ito uddhaṃ yathā pure,
> sassaghātaṃ ca mā kattha, sukhakāmā hi pāṇino ;
> karotha mettaṃ sattesu, vasantu manujā sukhaṃ »
> iti tenānusiṭṭhā te tatheva paṭipajjisuṃ.

Mais le voyage de Madhyāntika dans le Nord-Ouest de l'Inde, et celui que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin (3) attribue au Buddha dans les mêmes régions, offrent assez de traits communs pour que l'on puisse les considérer

(1) Oldenberg, *The Vinaya-piṭakam in pāli*, III, p. 315.

(2) Geiger, *The Mahavaṃsa*, XII, 21-23 (Pali Text Society), p. 96.

(3) Cf. Przyluski, *op. cit.* TT, XVII [寒], iv, 31 b sqq. ; TK, Supplément, I, v, p. 440 a sqq.

comme une réplique l'un de l'autre. Cela permettrait d'écarter Madhyāntika, dont le rôle dans la conversion de Hārītī est sûrement apocryphe, pour ainsi dire. Il ne resterait alors qu'un témoignage intéressant de la migration progressive de Hārītī vers le Nord. Et on verra plus loin que cette migration ne s'est pas arrêtée au Cachemire.

* * *

Nous en avons un autre témoignage fort intéressant. D'après le *Kouan ting king* 灌頂經, k. 7 (1), dans une grande assemblée tenue au Jetavana, le Buddha exposant une dhāraṇī de soumission des démons, raconte l'histoire suivante à Indra :

« Il y a une démone, 女人神, qui demeure à l'Est des Montagnes Neigeuses. Son nom est Arita 阿利陀 ; et il y a sept cents démons dont elle fait ses suivants, 官屬. Elle a parlé ainsi : « Avant que le çramaṇa Gautama n'ait expliqué cette formule, cette mudrā et ce mantra, nous allions partout et notre cœur n'avait pas de crainte. Maintenant nous avons entendu le sūtra de cette mudrā 印經 (2). » Et élevant la voix, elle dit sa peine : « Ah ! quelle douleur ! Ah ! pourquoi en est-il ainsi ? Autrefois nous (3) avons pris l'énergie vitale des êtres et nous en avons fait notre nourriture. Nous avons fait du mal aux hommes. Maintenant nous ne pouvons plus leur nuire. Telle est la vertu et la divine majesté de ce çramaṇa. Tous ensemble, allons auprès de lui. » Elle dit alors : « Depuis longtemps j'ai entendu [le bruit de] la haute renommée de Gautama répandue au loin. Mais maintenant, j'ai entendu de plus le sūtra de cette formule, de cette mudrā et de ce mantra. Je me soumets, je crois, j'adore les pieds du Buddha. A genoux et les mains jointes, je me réfugie dans le devāti-deva 天中天. Je le prie de me prendre pour disciple ; je lui demande de me donner ses préceptes. » Le Buddha dit : « C'est bien, c'est bien. C'est parce que dans une existence antérieure tu as planté du mérite que maintenant tu as pu me voir. » Alors le Buddha donna à Arita la loi des trois refuges et des cinq préceptes et en fit une upāsikā 淸信女. Arita, après avoir reçu les préceptes, vénéra le Buddha et dit : « Moi et les sept cents démons, mes suivants, nous protégerons les quatre classes de disciples et les lieux où sera pratiquée la Loi en tout pays, ville ou village, et sans même qu'ils le demandent, nous leur donnerons ce dont ils auront besoin »

Arita dit encore au Buddha : « Moi et les sept cents démons, mes suivants, nous avions accoutumé de prendre de l'énergie vitale, du sang et de la chair, et

---

(1) TT, XXVII [成], VI, p. 52 b ; TK, IX, IX, p. 857 a 上.

(2) Cette dernière phrase peut être comprise comme ne faisant pas partie des paroles de l'ogresse, et traduite : Maintenant ayant entendu..., elle éleva la voix, etc.

(3) Cette phrase et la suivante peuvent être comprises au singulier.

d'en faire notre nourriture. Aujourd'hui, nous nous sommes réfugiés dans le Buddha, et le Bhagavat nous a imposé le précepte de ne pas tuer de chose vivante. Je demande seulement que le Vénéré des dieux ordonne à ses disciples que, lors de leur repas de règle, ils nous fassent l'aumône de quelque peu des restes de leur nourriture. » Quand Arita eut achevé ces paroles, le Bhagavat consentit [à sa demande] ; et en présence du Buddha, elle obtint la voie de srotāpannā.

Le Buddha dit à Ānanda : « Après que j'aurai quitté le monde, si quelqu'un, homme ou femme, pratique ce sūtra de l'abhiṣeka, de la mudrā et du grand mantra, qu'il oigne de parfum liquide 香汁 un cercle de terre de la dimension d'une roue de char, qu'il y répande des fleurs de lotus odorant, y allume sept lampes, y brûle du *p'o hiang* 婆香, du *kiao hiang* 膠香 (1), du benjoin, et qu'il dirige le reflet d'un miroir de cuivre vert dans les cinq directions ; les Māra ne pourront dissimuler leur corps. Qu'il prenne sept flèches et en fasse les symboles 信 des esprits-rois. »

Il dit encore à Ānanda : « Parmi les démons d'Arita, il en est surtout sept qui sont les plus puissants. Quand les démons se battent entre eux, à eux seuls ils domptent les rakṣa. » Voyant Arita se soumettre et croire, eux aussi joignirent les mains en croisant les doigts devant le Buddha. Puis ils firent ce serment : « Après la mort du Buddha, nous protègerons en tout pays les lieux où l'on pratiquera cette mudrā et ce grand mantra. » Ānanda dit : « Ces sept esprits-rois, quels sont leurs noms ? » Le Buddha dit : « Le premier s'appelle Indra 因臺羅 (2), le second, Ho-lin-lo 和林羅, le troisième, Po-ye-yue-lo 波耶越羅, le quatrième, Song-lin-lo 宋林羅, le septième T'an-t'e-lo 檀特羅, le sixième Tchao-tou-mo-lo 照頭摩羅, le septième Kumbhīra 金毗羅. » Le Buddha dit : « Ānanda, après ma mort, ces sept esprits-rois protègeront tous mes disciples, et ne permettront pas aux petits Māra d'agir à leur fantaisie avec eux. Quand on leur donne à manger, il faut faire sept parts 聚, et purifier complètement des vases de cuivre. Il ne faut pas de négligence ; si on est distrait, les esprits-rois s'éloignent de vous et ne vous protègent plus. » Ānanda croisant les mains dit au Buddha : « Toutes les paroles du Bhagavat Tathāgata sont conformes à la droite Loi. Maintenant il a expliqué la formule de l'abhiṣeka, le mantra et la mudrā. Les hommes exposés à un danger désirent la pratiquer et offrir de la nourriture à Arita et à ses démons. Cela ne doit pas ressembler à la loi des hérétiques et des opinions pernicieuses. » Le Buddha répondit à Ānanda : « Ce serait ne pas comprendre ma pensée. Ce pourquoi je [prescris de] donner de la nouriture, c'est pour faire obtenir le secours d'Arita

---

(1) Je n'ai pu identifier ces deux parfums. Voir pourtant BRETSCHNEIDER, *Botanicon sinicum*, (*Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, XXIX, p. 460, note 78) où le 白膠香 est identifié au *Liquidambar formosana*.

(2) La *Mahāmāyūrī* cite un yakṣa de ce nom. Cf. S. LÉVI, *op. cit.*, p. 38.



aux quatre classes [de disciples], et pour qu'elle agisse en esprit puissant. » Le Buddha dit à Ānanda : « Tel un roi qui a dans une autre contrée un ennemi qui veut envahir ses frontières ; il donne à ses sujets, à tous ses généraux et soldats, toutes sortes de nourritures excellentes, de l'huile de thym, du miel de rocher et toutes choses agréables au goût ; il leur donne aussi toutes sortes de vêtements, de joyaux précieux et d'objets divers. Ensuite il triomphe de tous les rebelles, aucun ne résiste, ils sont dispersés, et [tout] revient à son état primitif ; il n'y a plus aucun trouble, tous reviennent au juste gouvernement. » Le Buddha dit à Ānanda : « En donnant maintenant à Arita ce qui est nécessaire à sa nourriture, je suis comme ce roi qui fait des dons à ses officiers et soldats ; il n'y a nulle différence. C'est pour qu'Arita soumette les Māra extérieurs et tous les mauvais démons, qu'il n'y en ait point qui ne soient dispersés et détruits et qui ne s'enfuient, qu'ils retournent à leurs demeures, s'y cachent et ne paraissent plus. »

Malgré d'importantes différences avec la forme de sa légende que nous connaissons, il ne paraît pas douteux qu'il s'agit bien ici encore de Hārītī. Son nom, il est vrai, a subi une modification. Je manque de compétence pour discuter la question de savoir si l'origine du traducteur — Çrīmitra était de Koutcha —, ou plutôt même celle de l'ouvrage, n'a pas eu en ceci quelque influence. En tout cas, un simple changement de clef dans le premier caractère chinois de la transcription, 訶 ou 呵 au lieu de 阿, suffirait à faire apparaître l'aspiration à l'initiale. La finale *ta* ou *da*, ou encore *dha*, car 陀 répond ordinairement à une sonore, parfois aspirée, s'explique si l'on suppose que l'*a* final tendait à disparaître et souvent se prononçait à peine.

Arita habite l'Est, ou à l'Est des Montagnes Neigeuses. Ceci semble indiquer une forme locale de la légende ; transportée dans une autre région, celle-ci s'y est installée, située, peut-être en contaminant une légende autochtone, dont le nombre des suivants de l'ogresse pourrait être une trace. Le chiffre de sept cents est en effet nouveau ; il ne provient pas de celui de cinq cents par opération simple, redoublement comme celui de mille, ou multiplication aisée comme celui de dix mille. Il est d'autant plus digne de remarque, que peu auparavant il a été question de Kouei-tseu-mou et de ses cinq cents fils. Sa singularité est d'ailleurs renforcée, pour ainsi dire, par la présence des sept esprits-rois, chefs de ces cohortes, et derrière lesquels leurs masses s'effacent. Ils en sont probablement l'élément fondamental et primordial ; et c'est parce qu'ils étaient sept [1] que le nombre des suivants d'Arita s'est élevé à sept cents. Ils jouent d'ailleurs un rôle plus indépendant et en quelque sorte plus personnel que les enfants de Hārītī. Ceux-ci, leur mère les donnait simplement au Buddha

---

[1] Un peu plus haut, le *Kouan ting king* a déjà cité sept autres démons, 鬼神, devant protéger les disciples après la mort du Buddha.

et à la communauté, et ils se conformaient à son ordre ; les suivants d'Arita la regardent se soumettre au Buddha, et agissent ensuite pour leur propre compte et de leur propre mouvement. Ils ne sont d'ailleurs pas présentés comme ses fils, bien que l'ensemble du récit porte à croire qu'ils le sont. On ne voit point parmi eux Priyaṅkara ; et le pātra du Buddha dont le rôle paraît solidaire du sien, ne paraît pas non plus. La conversion de l'ogresse n'est plus due aux angoisses de l'amour maternel, mais simplement aux souffrances de la faim.

Si Arita est accompagnée de sept esprits-rois, dans le maṇḍala que décrit le *Ta pao kouang po lou ko chan tchou pi mi t'o-lo-ni king* 大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經, k. 2, « à la porte de l'Est, on peint la mère Hārītī entourée de sept enfants (1) ». Ceci confirme l'opinion qui voit Hārītī dans la « yakṣiṇī mère de sept enfants » dont le *Pao tsang chen ta ming man-na-lo yi kouei* 寶藏神大明曼拏羅儀軌, k. 1, ordonne de placer l'image sur l'autel où trône Pao-tsang (2). Et, d'autre part, si Arita a droit à sept lampes, un passage de la *Mahāmāyūrī* prescrit d'en allumer tout autant en l'honneur de Hārītī, et de répéter sept fois la lecture d'un mantra devant sa statue (3).

Le *Kouang ting king* est un ouvrage composite. Non seulement il paraît formé de plusieurs sūtra — et ceci explique qu'après Kouei-tseu-mou et ses cinq cents fils on y trouve Arita et ses septs cents suivants (4), — mais parmi ceux-ci, il en est dont les différentes sections semblent accuser une diversité d'origine. La légende d'Arita est de ce nombre. La première partie forme un tout cohérent et se suivant bien. Puis, brusquement, l'interlocuteur du Buddha change ; il n'est plus et ne sera plus question d'Indra, et c'est à Ānanda que le Maître s'adresse pour recommander une pratique tantrique, pratique qui du reste ne semble pas être en l'honneur d'Arita, mais bien des sept esprits-rois. Après quoi, comme pour en donner la raison, le Buddha expose, toujours à Ānanda,

---

(1) TT, XXV [閏], VII, p. 81 a ; TK, XVI, V, p. 148 a 上.

(2) TT, XXVII [成], XII ; TK, XVI, VIII, p. 408 a 下. 安夜义女七子母九子母. 於寶藏南邊. Je n'ai pu identifier cette « mère de neuf enfants » qui fait ici pendant à Hārītī. Une opinion y voit une autre forme de Hārītī elle-même ; de fait, elle a certainement été représentée parfois entourée de neuf enfants. C'est le cas de la peinture étudiée par M. Foucher dans *La Madone bouddhique*.

(3) 大金色孔雀王咒經, traduction d'auteur inconnu ; TT, XXVII [成], VIII, p. 4 ; TK, X, VIII, p. 749 b 上. Ce passage n'existe pas dans les autres traductions de cet ouvrage.

(4) Le 阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌, k. 1, après avoir cité Kouei-tseu-mou et ses suivantes, 舂𩢍女, parle aussi du « grand roi des yakṣa, Arita, 阿梨陀, qui demeure dans les Montagnes froides, commande à 90.000 suivants, et dévore chaque jour d'innombrables êtres vivants ». (TT, XXV [閏], XVI, pp. 16 a et 17 b ; TK, Supplément II, V, pp. 459 b 上 et 460 b 上). Ces changements de sexe sont un peu déconcertants au premier abord ; mais étant donné le caractère de l'ouvrage où on les trouve, ils n'ont sans doute que peu d'importance.

la puissance de ces esprits, la manière dont ils se sont convertis, et le serment qu'ils ont fait. Suit la description de nouvelles pratiques tantriques, que j'ai omise dans la traduction donnée ci-dessus, puis on revient aux sept esprits-rois et à la manière de leur offrir de la nourriture. Enfin, dans la réponse du Buddha à la discrète objection d'Ānanda, il n'est plus question des sept esprits-rois, mais seulement d'Arita. Cela a bien l'aspect d'une compilation où l'on s'est à peu près borné à juxtaposer des éléments puisés de côté et d'autre.

Un court passage du *Cheng king* 生經, k. 2 (1), nous a conservé une variante, incomplète malheureusement, mais très reconnaissable, de cette forme de la légende. Le nom de l'ogresse est cette fois complètement différent. Elle est appelée — je mets entre parenthèses les variantes des transcriptions du *Cheng king*, — Chö-t'o (t'eou)-lin (lo)-kia-hi 大女神設陀(頭)隣(羅)迦醯, et ce nom signifie « celle qui régit la voix » 攝聲 (2). Elle habite le flanc méridional des Montagnes Neigeuses ; et elle a cinq cents fils et de nombreux suivants. Ayant entendu le Buddha réciter une dhāraṇī, elle s'écria : « Ah ! que je souffre ! Ah ! pourquoi tant de cruauté ? Autrefois j'ai pris l'énergie vitale de milliers et de centaines d'êtres vivants et d'hommes et je les ai mangés ; je leur ai fait perdre la vie et je m'en suis nourrie. Maintenant je ne puis supporter de ne plus pouvoir commettre ces crimes ; le çramaṇa Gautama a établi sa protection sur les quatre classes [de disciples]. »

Le *Kouan ting king* (3), cite parmi d'autres « reines des esprits », 神王女, une certaine Ho-li-ti-lo-kia 訶梨提羅伽, surnommée « celle qui aime la musique » 字樂音樂, mère des esprits ou d'esprits, 諸神之母, ayant 80 koṭi de suivants, 此神女典頭八十億神, protégeant contre toutes les maladies. Les deux dernières syllabes de son nom créent sans doute une difficulté à son identification avec Hārītī ; mais si cette difficulté était écartée, le surnom qui lui est donné pourrait peut-être servir de trait d'union, pour ainsi dire, entre ce personnage et le précédent.

Il serait sans doute possible de glaner çà et là, dans les livres canoniques, quelques autres détails de la légende de Hārītī ; mais ceux que j'ai pu recueillir sont de peu d'intérêt, ou assez peu cohérents ; ils témoignent de sa popularité, mais aussi des libertés qu'on prenait avec elle, ou peut-être des modifications que lui avaient fait subir le temps et les lieux. En voici un exemple.

Tandis que le *Kouan Fo san mei hai king* 觀佛三昧海經, k. 2 (4), cite parmi les démons que Māra lance à l'attaque du Buddha sous l'arbre de la Bodhi, « Hārītī conduisant ses fils » 鬼子母神將其諸子, le *Lalitavistara*

(1) TT, XIV [宿], v, p. 35 b ; TK, XIV, III, p. 288 a 下 b 下.

(2) Peut-être Çabdarakṣa(h).

(3) TT, k. 3, XXVII [成], VI, p. 42 b ; TK, k. 2, IX, XI, p. 844 a 上.

(4) TT, IV [黃], v, p. 6 a ; TK, XI, X, p. 729 b 下.

au contraire les montre aidant le Bodhisattva lorsqu'il quitte le palais de son père. « Vingt-huit généraux de yakṣa et, ayant à leur tête le général Pāñcika, cinq cents fils de Hārītī, s'étant assemblés exprimèrent ainsi leur pensée : « C'est aujourd'hui, camarades, que le Bodhisattva sortira du monde. Il faut mettre tout votre zèle à lui faire hommage. » Et les quatre mahārāja étant entrés dans la ville royale d'Aḍakavatī, s'adressèrent en ces termes à cette grande assemblée de yakṣa : « C'est aujourd'hui, camarades, que le Bodhisattva sortira du monde : il doit en sortir ayant les pieds de son cheval tenus par vous (1). » La *Māhamāyūrī* va plus loin, et compte Hārītī au nombre des douze grandes démones, 大女鬼, qui veillèrent sur la conception et la naissance du Bodhisattva (2).

⁂

Quoi qu'il en soit des différences plus ou moins sérieuses que présentent es diverses formes de l'histoire de Hārītī, cette légende paraît avoir joui d'une assez grande célébrité. Elle figure en effet en un certain nombre d'ouvrages d'importance inégale — je ne puis les citer tous — et tient en quelques-uns une place fort honorable.

Je citerai d'abord une vie du Buddha en vers, dont malheureusement on ne connaît pas l'auteur, et qui fut traduite en chinois par le moine Pao-yun 寶雲 dans la première moitié du Vᵉ siècle, sous le titre *Fo pen hing king* 佛本行經 (3) ; d'après le *Tche-yan lou*, k. 9, cet ouvrage existe aussi en tibétain. Il est divisé en 7 *kiuan* et 31 sections. C'est dans le k. 4, section 19, Diffusion du salut, *Houang tou* 廣度, que se trouve le passage suivant (4) :

La yakṣiṇī Mère-de-démons (5)
Dont le nom est Ravisseuse (6),
Qui dévorait en ce monde d'innombrables
Enfants nouveau-nés et de ceux qu'on porte dans les bras,
Le plus petit de ses fils, Priyaṅkara (7),
Le Buddha le prit et le cacha sous son bol (8).

---

(1) Edition Lefmann, I, p. 202.

(2) Traductions de Sanghabhara, de Yi-tsing et d'Amoghavajra, k. 2 ; cette dernière en fait des piçaci 大畢舍遮女.

(3) On trouve aussi le titre *Fo pen hing tsan tchouan* 佛本行讚傳.

(4) TT, XXIV [藏], vii p. 22 a ; TK, XXVI, iv, p. 339 a 上. — Nanjio, *Catalogue*, cite l'ouvrage sous le nº 1323, et propose d'en restituer le titre en *Buddha purvacarya sūtra*.

(5) 女神諸鬼母. 諸 n'est ici qu'un signe de pluralité.

(6) 取去. Cf. *supra*, p. 7, note 3.

(7) 愛作.

(8) 藏鉢覆.

La mère s'en alla de tous côtés le cherchant,
Courant affolée, et vint vers le Buddha.
Le Buddha lui demanda : « Aimes-tu ton fils ?
« Les autres aussi aiment leurs enfants.
« Si tu peux être bonne et ne plus tuer,
« Je te ferai voir ton fils. »
Alors elle se soumit à l'enseignement et reçut les préceptes.
Elle se saisit de la bonté et ne tua plus.
Avec ses fils elle se réfugia dans le Buddha
Comme les fleuves et les rivières vont à la mer,
Elle amena des mâles et des femelles en grand nombre,
Des démons mâles et femelles en foule,
Et ses descendants mâles et femelles,
Nombreux à remplir les déserts et les vallées.
C'est ainsi que dans le Jetavana
Il convertit la Mère-de-démons.

Plus dignes de remarque encore sont les stances suivantes que le *Mahā Māyā sūtra* (1) met dans la bouche de la mère du Buddha, lorsque celui-ci alla lui expliquer la loi chez les Trayastriṃça, dans le Nandanavana. L'ouvrage sans doute est relativement moderne, mais les stances qui en forment la substance paraissent plus anciennes que les parties en prose qui les encadrent ; à travers la traduction elles gardent, en général, une grande beauté, et il semble qu'à elles seules elles forment un tout suivi et complet. Après avoir prié son fils, par « les kalpa sans nombre durant lesquels il n'a sucé d'autre lait que le sien », de l'instruire dans la voie du salut, Mahā Māyā fait l'éloge du Buddha, de la manière dont il a répandu sa bonté sur tous les êtres et en cite des exemples.

Et aussi la Mère-de-démons
Qui sans cesse dévorait les enfants des hommes,
Le Buddha dans sa miséricorde
Cacha son fils, le rendit invisible.
Au comble de l'effroi, elle chercha partout,
Mais ne connut point le lieu où il était.
Puis elle revint et interrogea le Buddha,
Lui demandant de lui indiquer où était son fils.
Le Tathāgata usant [de cette circonstance comme] d'un moyen de salut,

---

(1) 摩訶摩耶經, en deux *kiuan*, appelé aussi *Fo cheng Tao-li t'ien wei mou sie fa* 佛昇忉利天爲母說法 ; TT, XI [盈], x ; TK, XI, III. Le passage cité plus bas se trouve au k. 1, dans ces éditions respectivement p. 28 a, et p. 89 a.

Renversant les rôles, la questionna :
« C'est parce que toi-même tu aimes ton fils
« Que tu cours empressée demandant à le voir.
« Pourquoi donc avec tant de cruauté,
« Sans cesse dévores-tu les enfants des autres ?
« Rends-toi compte par toi-même, et que tes sentiments te soient une [instruction.
« Ne tue plus, ne tourmente plus.
« Si tu es capable de réformer ton cœur,
« A l'instant tu reverras ton fils. »
Dès qu'elle eut entendu ces paroles,
Elle fut saisie de joie et vénéra [le Buddha] la face contre terre ;
Et de plus, pour [revoir] son fils,
Joignant les mains, elle dit au Buddha :
« Dorénavant, pour toute cette existence [1],
« Je rejette tout sentiment malfaisant. »
Alors s'avançant, elle reçut les cinq préceptes,
Et même obtint le fruit de la loi.
De même que cette Mère-de-démons,
Parce qu'elle-même aimait son fils,
Etendit [son amour] aux autres hommes,
Et enfin pour toujours cessa de tuer,
Je te demande, ô vénérable Grand-miséricordieux,
Qu'il en soit ainsi maintenant.
Par ta compassion pour la mère qui t'a enfanté,
Etends [cette compassion] à tous les autres êtres ;
Je te demande d'ouvrir en hâte la voie droite,
Et de faire que tous l'entendent et la reçoivent.

Pour l'auteur de ces stances, à coup sûr Hārītī est un personnage de quelque importance, et il semble qu'à l'importance qu'il lui donne se mêle une certaine vénération. Au reste, cette vénération s'affirme formellement ailleurs ; elle s'exprime notamment dans les stances qui suivent le triçaraṇa du brahmane Kauṇḍinya au k. 8 du *Kin kouang ming tsouei cheng wang king* 金光明最勝王經 [2] : Je vénère la Mère-de-démons et le plus petit de ses fils Priyaṅkara, 敬禮鬼子母‖及最小愛兒. C'est que toute yakṣiṇī et Mère-de-démons qu'elle soit ou ait été, Hārītī est entrée dans la voie du salut. Déjà on nous l'a montrée recevant les préceptes, atteignant à la srotāpatti. Encore que je n'en aie pas relevé de traces, il faut croire qu'elle fit d'autres et plus notables progrès dans la voie du salut, qu'elle en atteignit même les plus

(1) 盡形壽, littéralement : jusqu'à l'épuisement de ta vie en la forme actuelle.
(2) TT, IV [黃], IX, p. 30 a ; TK, IX, 1, p. 30 a 下.

hauts sommets, car plus tard on ira jusqu'à lui donner le titre un peu bien gros de bodhisattva, dont à vrai dire les auteurs mahāyānistes sont quelque peu prodigues. Autant que je sache, ce titre apparaît pour la première fois dans le *Mahā-prajñā-pāramitā çāstra*. Parlant de la possibilité du salut pour les êtres des voies inférieures, Nāgārjuna mentionne Hārītī parmi ceux qui, partis de très bas, ont obtenu pourtant de « voir la voie ». Il faut citer le passage : 鬼神道中如夜叉密迹金剛鬼子母等有得見道. Et il ajoute : 是大菩薩, ce sont de grands bodhisattva (1).

D'après cela, dès cette époque la légende avait pris tout son développement, et Hārītī était pour ainsi dire entrée dans la gloire. Nous l'y retrouverons plus loin. Mais des documents plus anciens, malheureusement extrêmement brefs et insuffisamment précis, nous la présentent dans une posture moins imposante.

On lit ce qui suit dans la traduction du *Mahā-vibhāṣā çāstra* par Hiuan-tsang (2).

« Ainsi les génies Vardhana 筏栗達那, Tchen-tche-kia (3) 旃稚迦, Tchen-tch'a-li-kia (4) 旃荼履迦, Pūrṇabhadra 布刺拏跋達羅, Maṇibhadra 摩尼跋達羅, Hārītī 訶利底, Madhusugandha 末度塞建陀, appartiennent-ils à la voie des dieux ou à celle des démons ? S'ils appartiennent à la voie des dieux, pourquoi ravissent-ils l'énergie vitale des hommes, enlèvent-ils la vie aux hommes, et reçoivent-ils les sacrifices 祠祀 des hommes ? Au regard des dieux, les aliments et les boissons des hommes sont comme des excréments ; aussi ne doivent-ils pas désirer ces festins et les trouver d'agréable parfum. S'ils appartiennent à la voie des démons, que signifie cette stance récitée par Hārītī :

> Priyaṅkara 可愛, tais-toi ; toi aussi, Uttarā 嗢怛羅 tais-toi ;
> Quand j'aurai vu les vérités, je vous les ferai voir.

Que signifie ce que dit Madhusugandha ? Il dit : « Vénérable, ne crains pas, ne crains pas. Dans mon existence antérieure, je m'appelais Madhusugandha et j'étais toujours lié d'amitié avec toi. Je suis né maintenant parmi la troupe divine des quatre mahārāja. Je demeure sur cette porte Jīvaka 始縛迦 et je protège les hommes (5). »

Réponse : Il y a une opinion qui dit qu'ils appartiennent à la voie des dieux. Question : S'il en est ainsi, pourquoi ravissent-ils l'énergie vitale des hommes, enlèvent-ils la vie aux hommes, reçoivent-ils les sacrifices des hommes ?

---

(1) 大智度論, k. 39. TT, XX [往], II, p. 104a ; TK, XX, I, p. 228 a 下.
(2) 阿毗達磨大毗婆沙論, k. 172 ; TT, XXII, [收] VII, p. 80 b ; TK, XXIII, II, 708 b 下.
(3) Peut-être Dancika.
(4) Peut-être Dantarika.
(5) Je ne sais d'où est tiré ce texte.

Réponse : Ils ne font rien de cela. Ce sont les démons dépendant d'eux qui ravissent l'énergie vitale des hommes et font le reste. D'après cela, ce seraient des démons. Question : Quel sera donc le sens de la stance de Hārītī ? Réponse : Elle est ignorante et ne peut pas saisir le sens des Vérités ; mais à cause de sa foi profonde, elle a proféré cette parole. D'autres disent que, à ce moment, ayant entendu exposer les quatre Vérités, elle a excité un grand orgueil 增上慢 en son cœur et s'est imaginé avoir saisi les Vérités, et que c'est pour cela qu'elle a dit cette parole. »

Le passage de la traduction du même ouvrage par Buddhavarman et T'ao-t'ai 道泰 (1) correspondant à celui qui précède, est un peu moins développé, mais comporte bien la même solution de la question posée. Il précise que Vardhana, Tchen-tche-kia, Tchen-t'cha-li-kia sont des esprits femelles, 神女 ; il ajoute aux précédents Icchajīvā, mais ne mentionne ni Pūrṇabhadra, ni Maṇibhadra, ni Hārītī. Pourtant il cite bien la stance que la traduction de Hiuan-tsang attribue à celle-ci. Voici ce passage.

« Question. Les génies femelles Vardhanā, Tchen-tche-kia, Tchen-t'cha-li-kia, Icchajīvā 伊吒地婆, Madhusugandhā, appartiennent-elles à la voie des dieux, ou à celle des preta ? Si elles appartiennent à celle des dieux, pourquoi ravissent-elles l'énergie vitale des hommes, prennent-elles la vie des hommes, reçoivent-elles les sacrifices des hommes ? Si elles appartiennent à la voie des preta, que signifie ce que dit un sūtra, dont une stance est comme suit :

> Uttari 鬱多利, ne fais pas de bruit ; toi non plus, Priyaṅkara 畢陵伽.
> Quand j'aurai vu les Vérités, vous aussi vous arriverez à les voir.

Réponse : Il y a des gens qui disent qu'elles appartiennent à la voie des dieux. Question : S'il en est ainsi, pourquoi ravissent-elles l'énergie vitale des hommes, prennent-elles la vie des hommes, reçoivent-elles les sacrifices des hommes ? Réponse : Elles ne ravissent pas l'énergie vitale des hommes, elles ne prennent pas la vie des hommes, elles ne reçoivent pas les sacrifices des hommes. Mais parmi ceux qui dépendent d'elles, il en est qui ravissent l'énergie vitale des hommes, qui prennent la vie des hommes, qui reçoivent les sacrifices des hommes. Il y a aussi des gens qui disent : elles appartiennent à la voie des preta. S'il en est ainsi, quel est le sens de cette stance ? Réponse : Elles ont la foi qui tourne le cœur vers les Vérités ; à cause de cela, à la vérité elles ne voient pas les Vérités, mais, parmi les Vérités, elles peuvent par chance voir quelque chose. Que signifie ce que dit Madhusugandhā ? Réponse : C'est une parole d'orgueil. »

---

(1) 阿毗曇毗婆沙論, k. 7, TT, XXI [秋], vii, p. 43 b ; TK, XXIII, iv, p. 42 a 下.

Dans son *Mahā-prajñā-paramitā çāstra* (1), Nāgārjuna reprend la même question, et la résout à peu près de la même façon ; à ce propos, il cite la même légende et la même stance que la *Vibhāṣā*. Il ne nomme pas Hārītī, mais ne corrige pas sur ce point la *Vibhāṣā* qu'il redresse sur un autre ; et il rapproche de l'héroïne de cette légende Guhyaka-vajra, Mi-tsi kin-kang li-che 密跡金剛力士, qu'on l'a vu plus haut joindre précisément à Hārītī.

« ... Ainsi qu'il est dit de la mère du démon Punarvasu dans le chapitre des dieux, 天品, du *Saṃyuktāgama*. Le Buddha vint chez elle et y demeura. Tandis que le Bhagavat expliquait l'ambroisie de la Loi merveilleuse 上妙法甘露, le fils et la fille de la mère de Punarvasu pleuraient tous deux. Leur mère dit cette stance pour les faire taire :

Toi, Uttara, ne pousse pas de cris ; ne pleure pas non plus, Punarvasu.
J'écoute la Loi ; quand j'aurai obtenu la voie, vous l'obtiendrez sûrement comme moi.

Par là on sait que parmi les démons, il en est qui obtiennent la voie. »

La référence donnée par Nāgārjuna est précieuse. Voici le passage du *Saṃyuktāgama* auquel il fait allusion (2) :

« Voici ce que j'ai entendu. Une fois le Buddha demeurait au Karaṇḍa veṇuvana 迦蘭陀竹園 à Rājagṛha. En ce temps-là, le vénérable Aniruddha se promenait parmi les hommes au pays de Magadha. Il arriva à la demeure de la mère du démon Priyaṅkara 畢陵迦鬼子母, et y prit logement. Alors le vénérable Aniruddha, pendant la dernière veille de la nuit 夜後分時, assis le corps droit, récita les udāna, les *po-lo-yen-na* 波羅延那, les stances dites par les sthavira ayant vu les Vérités, les stances dites par les bhikṣuṇī, les stances des çikṣāpada, les stances *yi p'in meou ni* 義品牟尼, les sūtra ; il récita tout cela en détail. Mais, durant cette nuit, Priyaṅkara pleurait. Alors la mère du démon Priyaṅkara dit cette stance pour faire taire son fils :

Démon Priyaṅkara, il ne faut pas pleurer maintenant.
Il faut écouter ce bhikṣu qui récite les stances du Dharmapada.
Celui qui connaît le Dharmapada est capable de garder les préceptes.
Il se tient éloigné du meurtre des vivants, ses paroles sont véridiques et il n'use pas de mensonges.
Il est capable de rejeter l'iniquité, et d'échapper de la voie des démons.

Lorsque la mère du démon Priyaṅkara eut dit cette stance, les cris du démon Prīyaṅkara cessèrent.

---

(1) 大智度論, k. 10. TT, XX [往], 1, p. 69 a ; TK, XIX, ix, p. 61 a 上.
(2) 雜阿含經, k. 49. TT, XIII [昃], iv, p. 92 b ; TK, XIII, vii, p. 293 b 上.

Voici ce que j'ai entendu. Un jour, le Buddha, étant au pays de Magadha, se promenait parmi les hommes. Accompagné d'une grande foule, il arriva à la demeure de la mère du démon Punarvasu 富那婆數鬼子母, et y prit logement. Alors le Bhagavat expliqua pour les moines, la loi conforme 應法 des quatre saintes Vérités, c'est-à-dire la Vérité sur la douleur, la Vérité sur l'origine de la douleur, la Vérité sur l'anéantissement de la douleur, la Vérité sur la voie de l'anéantissement de la douleur. En ce temps-là, les enfants de la mère du démon Punarvasu étaient [au nombre de] deux, Punarvasu et une fille-démone Uttarā. Pendant la nuit ces petits enfants pleuraient. Alors la mère du démon Punarvasu dit cette stance pour instruire ses enfants, son fils et sa fille :

« Vous, Punarvasu et Uttarā, ne pleurez pas.
Laissez-moi écouter la Loi qu'explique le Tathāgata.
Ni père ni mère ne peuvent faire échapper leurs enfants de la douleur.
C'est en écoutant la Loi qu'explique le Tathāgata qu'on obtient la délivrance de la douleur.
En ce monde les hommes obéissant à leurs passions sont tourmentés par toutes sortes de douleurs.
Le Tathāgata en expliquant la Loi donne [le moyen] de détruire la naissance et mort.
En ce moment je veux écouter la Loi ; vous, il faut vous taire. »
Alors Punarvasu et la démone Uttarā
Obéissant parfaitement aux paroles de leur mère, se turent et écoutèrent en silence.
Puis ils dirent à leur mère : « Bien ! nous aussi sommes heureux d'écouter la Loi.
Ce parfait Buddha Bhagavat, dans le Cheng chan de Māgadha (1),
Pour toutes les classes d'êtres vivants a expliqué la Loi qui sauve de la douleur.
Il a expliqué la douleur et la cause de la douleur, l'anéantissement de la douleur et la voie de l'anéantissement de la douleur.
En suivant ces quatre saintes Vérités, dans le calme on parvient au nirvāṇa.
Mère, écoutez bien maintenant la Loi qu'explique le Bhagavat.

Alors la mère du démon Punarvasu dit cette stance :

Merveille ! enfants intelligents ! Vous savez très bien vous conformer à mon désir.

---

(1) 摩竭勝山. Il doit s'agir d'une résidence ou d'un monastère ; 山 a souvent ce sens en chinois bouddhique. Ce serait alors vaisemblablement le Jetavana qui serait désigné ainsi.

Toi, Punarvasu, tu as bien loué le Buddha maître de la Voie.
Toi, Punarvasu, et toi, Uttarā ma fille,
Excitez avec moi des sentiments de joie ; j'ai vu les saintes Vérités.

Alors la mère du démon Punarvasu ayant dit cette stance, les démons ses enfants se réjouirent avec elle et se turent.

Il ne sera pas sans intérêt de comparer à celle qui précède la traduction de ce passage dans le *Pie yi tsa a-han king* 別譯雜阿含經, k. 15 [1].

En ce temps-là le vénérable Aniruddha, se promenant à la suite du Buddha, arriva au palais de la Mère-de-démons 鬼子母 de Magadha. Alors Aniruddha, se levant de bonne heure, la nuit durant encore, s'assit le corps droit et récita les stances du Dharmapada et les stances *po-lo-yen-na* et celles des bhadanta. Puis à haute voix il en dit le sens et [récita] les sūtra. Alors le petit enfant chéri de la Mère-de-démons, nommé Priyañkara 賓伽羅, pleurait et versait des larmes. Alors la Mère-de-démons, pour calmer son fils, lui dit : « Le saint homme 道人 récite des sūtra ; ne pleure pas. » Et elle dit cette stance :

Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, évite la violation des préceptes,
Obtient la pureté, devient capable d'observer les défenses.
Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, obtient d'éviter le meurtre.
Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, obtient la parole véridique.
Priyañkara, cesse tes cris ;
Ecoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, évite la malice des démons.
A cause de cela, il faut cesser tes cris.

Voici ce que j'ai entendu. Une fois, le Buddha était au pays de Magadha dans le palais de la mère du yakṣa Punarvasu. Le Buddha durant cette nuit prit son logement dans ce palais. Le fils, le yakṣa Punarvasu, et la fille Uttarā pleuraient pendant la nuit. Alors la mère, consolant ses enfants et voulant les empêcher de pleurer, dit cette stance :

Punarvasu et Uttarā,
Vous en ce moment, il ne faut pas pleurer.
Le Buddha, héros du monde 世雄, explique les principes de la Loi ;

[1] TT, XIII [辰], v, p. 103 a ; TK, XIII, ix, p. 211 b 下.

Laissez-moi l'entendre.
Ni le père ni la mère ne peuvent sauver de la douleur.
Seul le Bhagavat, expliquant habilement la Loi,
Peut donner à ceux qui l'entendent d'éviter éternellement toute douleur.
Tous les êtres vivants, suivant le courant des passions,
S'enfoncent dans l'océan de la naissance et mort.
Je veux écouter la Loi, et interrompre le courant des passions.
Punarvasu et Uttarā,
A cause de cela, vous, il faut vous tenir en silence.

Alors Punarvasu dit cette stance :

Maintenant, suivant l'ordre de ma mère, je n'émettrai pas un cri.
Ma sœur cadette Uttarā elle aussi sera silencieuse.
Je vous en prie, écoutez ce çramaṇa, expliquant la Loi merveilleuse.
Au Magadha, le Buddha, le plus grand parmi les hommes,
Pour tous les êtres vivants, en détail,
Explique la Loi de la cessation de la douleur,
Explique que la douleur enfante la douleur,
Explique la Loi nécessaire qui conduit hors de la douleur,
Explique les huit chemins saints des sages,
Et [comment] le calme atteint le nirvāṇa.
C'est bien ! Ecoutez le çramaṇa expliquant les principes de la Loi merveilleuse.

La mère répondit par cette stance :

Toi, ô être intelligent, ce que tu dis est conforme à mon sentiment.
Toi, tu as bien loué celui-ci, le maître du monde.
En vous tenant silencieux, vous me permettrez de voir les quatre Vérités.
Uttarā, plus tard, vous arriverez aussi à voir les quatre Vérités.

Cette légende n'est pas particulière au canon sanskrit. Un passage correspondant assez exactement à ce qui précède, se lit en effet dans le *Saṃyutta nikāya* pāli, livre X, *Yakkha-saṃyutta* (1).

Il semble bien que ces récits aient tous les droits à être considérés comme des variantes d'une seule et même légende. Il est à noter que, tandis que les traductions chinoises en placent la scène au Magadha, le pāli la reporte jusqu'à Çrāvastī. En tout cas, il paraît indubitable que la stance citée par la *Vibhāṣā* et par Nāgārjuna n'est qu'un extrait de celle que rapporte le passage

(1) Edition de la Pali Text Society, I, p. 209-210.

du *Saṃyuktāgama* traduit plus haut. Serait-il donc possible d'identifier Hārītī et la mère de Priyaṅkara ou de Punarvasu, comme l'a fait la *Vibhāṣā*, et comme semble bien le faire aussi Nāgārjuna ? L'appellation de Mère-de-démons et le nom de Priyaṅkara sont en faveur de cette hypothèse. Mais pour le reste, les deux légendes paraissent bien éloignées ; il faudrait avoir un stade intermédiaire, une forme de transition, pour être en mesure d'affirmer leur identité originelle. Cette forme, je ne l'ai pas trouvée. Il se pourrait pourtant qu'il eût existé quelque chose de ce genre. L'affirmation de la *Vibhāṣā* est en effet bien nette ; et on sait qu'en ces temps, les esprits étaient portés à multiplier les personnages plutôt qu'à en réduire le nombre. Il est donc assez probable qu'il y eut à cette époque quelque raison suffisamment claire et solide d'identifier Hārītī et la mère de Priyaṅkara ou de Punarvasu. En tout cas, il paraît bien certain que pour le bouddhisme de ces premiers âges, cette identification ne faisait pas question [1].

Ces variantes n'ont rien qui doive surprendre. Hārītī fut à l'origine une déesse de la petite vérole ; et on sait que le panthéon hindou compte plusieurs déesses présidant aux maladies, surtout aux maladies infantiles ; et sans doute des légendes locales en popularisèrent d'autres encore. Il n'y a rien que d'assez normal à ce que quelques-unes d'entre elles aient été enveloppées dans la gloire de Hārītī, tout en conservant, au moins aux lieux où elles étaient connues et honorées ou redoutées, assez de leurs caractères propres pour obscurcir ou remplacer en quelque mesure, ceux de la déesse dont le nom effaçait le leur. Dans le bouddhisme même, Hārītī n'est pas seule redoutable aux enfants. Le *Lo-fou-na chouo k'ieou leao siao eul che p'ing king* 囉嚩 (ou 縛) 拏說求療小兒疾病經 [2] cite « douze brillantes mères-démones » 十二曜母鬼 qui « parcourent le monde, cherchant jour et nuit les occasions favorables pour elles. Soit pendant qu'ils dorment, soit pendant qu'ils se promènent ou sont seuls quelque part, elles font apparaître toutes sortes de prodiges et terrifient les enfants, leur faisant perdre leur condition normale 常, suçant leur énergie vitale, les rendant malades et les faisant mourir prématurément. » Contre chacune d'elles, Rāvaṇa (?) 囉嚩拏 enseigne une dhāraṇī protectrice. Le nom de Hārītī ne paraît pas parmi les leurs ; mais il aurait fallu peu de chose pour que l'une ou l'autre fut confondue avec elle.

Le *Ts'i fo [pa p'ou-sa] so chouo ta t'o-lo-ni chen cheou king* 七佛[八菩薩]所說大陀羅尼神咒經, k. 4 [3], nous présente une Kouei-tseu-mou que plusieurs auteurs ont identifiée à Hārītī, mais qui me paraît en différer.

---

(1) Watters, *On Yuan Chwang*, I, p. 216, n. 3, admet cette identification sans en donner de raison.

(2) TT, XXVII [成], xii, TK, XV, v, p. 455 a 上.

(3) TT, XXVII [成], vii, p. 22 b ; TK, XII, iv, p. 365 b 下.

« Le mari de Kouei-tseu-mou s'appelle Takṣaka 德叉伽 (1) ; le fils aîné de Kouei-tseu-mou s'appelle Viçakṣa (?) 唯奢叉 (2) ; le second s'appelle le général Saṃjaya 散脂大將 (3) ; le plus petit, Maṇibhadra K'i-cheou-na-pa-t'o 摩尼拔陀耆首那拔陀; sa fille s'appelle Çrī-devī 功德天... Moi, Kouei-tseu-mou, je m'appelle Na-mei-pei 那寐卑. » Et un peu plus loin. « La dhāraṇī que récite Kouei-tseu-mou peut retirer les êtres vivants du mal, les sauver de tout danger, des voleurs, des peines [provenant] des rois 王難 ; il n'est rien dont elle ne délivre. [Par elle,] les enfants qu'on demande sont tous parfaits, mariages, naissances [réussissent], on est complètement délivré des ennemis et des créanciers, on n'éprouve plus aucun trouble. »

Ce passage a été reproduit ou utilisé par quelques ouvrages postérieurs. On le lit textuellement au k. 7 du *T'o-lo-ni tsa tsi* 陀羅尼雜集 (4), collection de dhāraṇī datant au moins des Leang, sorte de supplément au *T'o-lo-ni tsi king* 陀羅尼集經. Mais l'édition de Corée en est très fautive. Hing-ting 行霆 des Song en a inséré l'essentiel dans son *Tchou t'ien tchouan* 諸天傳, à l'article *Kouei-tseu-mou t'ien* 鬼子母天 (5), d'après le *T'o-lo-ni tsa tsi*, semble-t-il, mais en suivant un texte meilleur que celui que nous possédons. Le *San tsang fa chou* 三藏法數, k. 46, s'est inspiré de l'œuvre de Hing-ting dans ce qu'il dit de Kouei-tseu-mou, s. v. 二十諸天.

Je n'ai trouvé nulle part ailleurs le nom de Na-mei-pei, que je ne puis restituer. Il en est de même pour celui de K'i-cheou-na-pa-t'o, dont les deux derniers caractères correspondent sûrement à *bhadra*. Ce nom doit être celui d'un personnage que je ne connais pas, confondu ici avec Maṇibhadra. Cela pourrait indiquer que cette légende était relativement ancienne, peu répandue, et que ses détails commençaient à perdre de leur netteté au moment où elle fut recueillie. Le *San tsang fa chou* ne le mentionne pas ; peut-être a-t-il semblé douteux au compilateur. Quant à Maṇibhadra, que l'on a déjà vu et que l'on retrouvera encore, bien que souvent cité à côté de Hārītī, nulle

---

(1) Takṣaka est connu comme l'un des nāgarāja, et cité en cette qualité par ce même ouvrage, quelques pages plus haut.

(2) Personnage inconnu. Les éditions autres que celle de Corée, suivies en cela par le *San tsang fa chou*, ont 文 au lieu de 叉 dans la reproduction de ce passage par le *T'o-lo-ni tsa tsi* (voir plus loin). Cela pourrait à la rigueur donner une transcription de Vaiçravaṇa. Mais à quelques lignes de distance, le *Ts'i fo so chouo ta t'o-lo-ni chen cheou king* nomme le père et la mère de Vaiçramaṇa, dont le nom est transcrit en la forme ordinaire 毗沙門, et celle-ci n'est pas Kouei-tseu-mou.

(3) Le premier des vingt-huit généraux des yakṣa. Les ouvrages chinois donnent généralement son nom sous la forme San-tche-sieou-mo 散脂修摩, inexacte, mais ancienne, contre laquelle n'a pas prévalu la transcription un peu embarrassée de Yi-tsing, Seng-chen-eul-ye 僧慎爾耶 (金光明最勝王經, k. 8, section 19).

(4) TT, XXVII [成], XIV, p. 39 b. TK, XXVII, IV, p. 577 a 上.

(5) TK, Supplément 2e section, 2e partie, XXIII, II.

part ailleurs il n'est donné comme fils d'une Mère-de-démons. Saṃjaya et Çrī-devī sont à la vérité présentés quelquefois en cette qualité par des ouvrages postérieurs ; mais autant que je puis en juger, ceux-ci ne font que reproduire ce passage du *Ts'i fo so chouo t'o-lo-ni king*, et n'allèguent aucune autorité nouvelle.

La mention des enfants obtenus par l'invocation de Na-mei-pei nous reporte au Sūtra de la Mère-de-démons ; les biens et faveurs qu'elle dispense sont de ceux sur lesquels insistent les sūtra tantriques de Hārītī, dont il sera question plus loin. Cela sans doute aura aidé à oublier que cette Mère-de-démons s'appelait Na-mei-pei, et qu'elle n'avait que quatre enfants, au nombre desquels ne figurait pas Priyaṅkara. On semble bien en tout cas l'avoir tout à fait perdu de vue pour ne considérer que l'identité du titre de Mère-de-démons qu'elles portaient toutes deux, et celle des faveurs qu'elles accordaient ; et de ces rapprochements aura résulté finalement la confusion de Hārītī et de Na-mei-pei en un seul personnage. Cette confusion paraît avoir été complète au moins dès l'époque des Song ; la notice de Kouei-tseu-mou t'ien dans le *Tchou t'ien tchouan*, et surtout l'éloge à allure de stances sanskrites qui l'accompagne, en fournissent une preuve convaincante.

D'après le *Tchou t'ien tchouan* encore, le *Hien tcheng louen* 顯正論, — je n'ai pas retrouvé ce livre, — relate aussi la légende de Hārītī. Mais à la forme ordinaire, il ajoute certains détails nouveaux, qui semblent provenir d'une autre source, d'une autre légende encore qu'il aurait fondue avec elle. « Le père de la Mère-de-démons, dit-il, s'appelait Houan-hi 歡喜 ; son mari était le yakṣa Yuan-man kiu-tsou 圓滿具足, sa sœur aînée, Tche-ni 炙匿, et sa sœur cadette, Maṇibhadrā 摩尼本. La Mère-de-démons a donné naissance à mille fils. Le plus petit de ceux qui sont dans le Jambudvīpa, s'appelle Priyaṅkara [1], et elle l'aime par dessus tous les autres. Elle avait l'habitude de manger des enfants. Le Buddha, pour la convertir, prit Priyaṅkara et le cacha sous son bol. Sa mère le chercha chez les dieux et chez les hommes sans le trouver. A la fin, le Buddha la convertit et ordonna à la Communauté de lui faire l'aumône de nourriture. »

Le Sūtra de la Mère-de-démons nous a en effet montré Tche-ni comme la sœur de Maṇibhadra. Mais Maṇibhadra ne peut absolument pas être admis en qualité de fille ; et les autres personnages sont inconnus. La Mère-de-démons dont il s'agit dans la première partie de ce texte, serait-elle une transformation de la précédente ? ou faut-il y voir encore un nouveau personnage ? Toujours est-il que le *Hien tcheng louen* l'identifie nettement aussi à Hārītī, par les autres détails qu'il donne à son sujet, et surtout par le récit de sa conversion.

---

(1) 愛奴.

Hārītī est ordinairement représentée comme une yakṣiṇī. Cependant quelques ouvrages s'écartent de cette tradition. Le *Saddharma puṇḍarīka sūtra* l'associe aux dix rākṣasī auditrices du Buddha, et semble la considérer comme appartenant à la même classe d'êtres. Je dis « semble » ; car si tel est bien le sens qui ressort de la traduction de Burnouf [1] et de celle de Kern [2], les traductions chinoises la séparent au contraire nettement de ce groupe [3]. De plus, il existe un petit sūtra tantrique, le *Fa houa che lo-t'cha fa* 法華十羅剎法 [4], qui, comme l'indique son titre, ne connaît que dix rākṣasī parmi les personnages cités par le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, leur donne en effet les mêmes noms que celui-ci, et ne fait aucune allusion à Hārītī. D'autre part, la *Mahā-māyūrī vidyā rājñī* cite à deux reprises [5] Hārītī parmi les rākṣasī ; et la première fois elle la mêle à plusieurs de celles que nomme le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*. Et la stance citée par les rituels monastiques dont il sera question plus loin en fait aussi une rākṣasī. Mais il n'y a sans doute là qu'une variante de la légende primitive, dont les témoins les plus nombreux et les plus importants s'accordent à la considérer comme une yakṣiṇī.

Ce qu'on pourrait appeler l'habitat de Hārītī est assez difficile à déterminer. Écartons d'abord le *Kouei-tseu-mou king* dont je ne puis identifier le Ta-teou kouo 大兜國, qui doit être pourtant un des pays ordinairement parcourus par le Buddha. Le *Saṃyuktavastu* la place à Rājagṛha, et tout en lui faisant épouser un yakṣa du Gandhāra, la fait ensuite demeurer dans cette ville ; c'est là en tout cas, d'après lui, qu'elle exerce sa cruauté et qu'elle se convertit. Le *Saṃyuktāgama* donne aussi Rājagṛha et le Magadha comme

---

(1) *Le Lotus de la Bonne Loi*, ch. XXI, *Les Formules magiques*, p. 240 : « ... les Râkchasîs nommées Lambâ. ... Hâritî, toutes avec leurs enfants et leur suite ... »

(2) *The Saddharma-puṇḍarīka* (*Sacred Books of the East*, XXI), ch. XXI, *Spells*, p. 373-374 « ... » the giantesses called Lambâ, ... and Hâritî, all with their children and suite... »

(3) 妙法蓮華經, k. 7, section 26, 陀羅尼品, après l'énumération des noms des rakṣasī ajoute : 是十羅剎女與鬼子母幷其子及眷屬, il y eut dix rakṣasī et Kouei-tseu-mou avec ses enfants et ses suivants. (TT, XI [盈], I, p. 51 a-b ; TK, IX, II, p. 185 b 下.)

正法華經, k. 10, section 24, 總持品, après avoir cité les noms des rakṣasī, continue : 住詣佛處. 鬼子母與諸子俱... elles vinrent au lieu où était le Buddha. Kouei-tseu-mou et ses enfants... (TT, XI [盈], II, p. 54 a-b ; TK, IX, III, p. 247 b 下.)

添品妙法蓮華經, k. 6, section 21, 陀羅尼品, reproduit exactement le 妙法蓮華經 (TT, XI [盈], II, p. 99 a ; TK, IX, III, p. 293b 上.)

(4) TT, XXVI [餘], II, p. 38b ; TK. Supplément, III, II. Petit traité donnant quelques renseignements sur la manière dont doivent être représentées ces rakṣasī, et décrivant différentes pratiques pour en obtenir des faveurs.

(5) *Mémoires de la section orientale de la Société Impériale russe d'archéologie*, t. XI, 1897-1898, pp. 238 et 241.

résidence à la mère de Priyaṅkara. Mais les passages correspondants du *Saṃyutta-nikāya* reportent la scène à Çrāvastī, aux environs du Jetavana. C'est aussi le Jetavana que le *Fo pen hing king* assigne comme lieu de la conversion de Hārītī. Le *Chan kien p'i-p'o-cha liu* place celle-ci au Cachemire, et vraisemblablement sur les Montagnes Neigeuses ; et c'est l'opinion que suivent la *Samantapāsādikā* et le *Mahāvaṃsa*. C'est également celle de la *Mahāmāyūrī*, qui, si elle ne nomme pas expressément Hārītī, met cependant Pāñcika en ce pays (1), sans toutefois parler de montagnes. Il est assez difficile de déterminer ce que le *Kouan ting king* entend au juste par « l'Est des Montagnes Neigeuses » ; mais il est certain pourtant qu'il fait résider Hārītī dans le voisinage de ces montagnes. Ces différentes localisations peuvent être interprétées comme un signe de la popularité du personnage et de la diffusion de son culte.

On constate ainsi que Hārītī, d'abord au Magadha à Rājagṛha, monte peu à peu vers le Nord-Ouest, passant par Çrāvastī et le Kosala, puis par le Cachemire et les Montagnes Neigeuses, et enfin atteint la Chine ou du moins le Cīnabhumi ou Cīnasthāna (2), comme on vient de le voir dans la *Mahā-māyūrī* et comme on le verra dans les textes tantriques qu'on trouvera plus loin. Sans qu'on en perçoive la raison, les textes pāli semblent avoir une tendance à la

---

(1) Cf. S. Lévi, *op. cit.*, p. 51. A noter que la traduction de Yi-tsing porte 半支迦女神 : l'auteur a-t-il simplement voulu expliquer qu'il s'agissait de Pañcika et de « sa yakṣiṇī » ? Car il connaissait Pañcika et n'a pu le prendre pour une yakṣiṇī. Il est d'ordinaire assez fidèle, et lorsqu'il ajoute une note, il fait en sorte qu'elle ne se confonde pas avec le texte. Il faudrait donc admettre que la recension dont il se servait différait quelque peu de celles que M. S. Lévi a eues à sa disposition. Au reste, tout ce passage plaide en faveur de la pluralité des recensions. La version de Saṅghabhara : 般之介夜叉住劫賓國.有五百子有大軍大力.其最大者名般止介.住止那地.婆干社夜叉.住修多羅地 reproduit exactement en effet le texte de M. S. Lévi, et donne comme lui le nom de Pañcika au père et au premier de ses fils : il n'y a de différence que pour le pays habité par Skandhākṣa :

78. Pañcika iti nāmnā tu vasate Kāśmīrasaṃdhiṣu
79. pañca putraśatā yasya mahāsainya mahabalāḥ
80. jyeṣṭhaputraḥ Pāñcikasya vasate Cīnabhūmiṣu
81. Skandhākṣa iti nāmena sabhrātā Kauśike vaset.

Yi-tsing et Amoghavajra s'accordent à remplacer le nom de Pañcika par celui de Skandhākṣa 肩目 (dans la traduction d'Amoghavajra, 眉 doit être considéré comme une erreur de copiste pour 肩), et celui-ci par « tous ses autres frères ». De telles différences — et de telles concordances — dans un texte versifié, ne sont pas explicables par l'inadvertance ou la faute du copiste.

(2) Au sujet du pays que désignait vraisemblablement ce terme, voir S. Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde*, V (*BEFEO*, V, p. 254 sqq.). Noter que, d'après le *Ta fang kouang p'ou-sa tsang Wen-cheou-che-li ken pen yi kouei king* 大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經, k. 9, (TT, XXVII [成], IX, p. 48 a ; TK, XVI, IX, p. 482 a 下), on aurait distingué le grand et le petit Cina, 小支那國大支那國, tous deux au-delà du Gandhāra, du Nepal et du Kapiça.

repousser vers le Nord ; ils ignorent sa résidence à Rājagṛha ; le *Saṃyutta-nikāya* place à Çrāvastī les scènes que le *Saṃyuktāgama* situe à la capitale du Magadha ; et en dehors du Kosala, ils ne la connaissent qu'au Cachemire. Sur le chemin que suit cette légende, il n'y a qu'un seul pays où on ne la trouve pas : c'est le Gandhāra, celui précisément où Hiuan-tsang vit un stūpa élevé à la place où Hārītī, disait-on, avait été convertie par le Buddha. Cela conduit à penser qu'une au moins des recensions de sa légende ne nous est pas connue, ou peut-être simplement que je n'ai pas été assez heureux pour la retrouver dans le Tripiṭaka. Légende locale si l'on veut ; assez puissante en tout cas pour avoir amené la construction d'un grand édifice religieux, pour avoir survécu aux bouleversements du pays et à sa conquête par l'islam, elle dut posséder une assez grande force d'expansion. Liée évidemment au prétendu voyage du Buddha dans le Nord-Ouest de l'Inde, elle ne dut s'installer dans cette région que postérieurement à la croyance à ce voyage. Elle y fit partie intégrante des croyances relatives à l'établissement du bouddhisme, et lorsqu'au lieu du Buddha on l'y fit prêcher par Madhyāntika, c'est à ce dernier qu'on attribua la conversion de l'ogresse. C'est dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, ou mieux, dans le *Chan kien p'i-p'o-cha liu* qui lui est connexe, qu'apparaît la conversion du Nord-Ouest de l'Inde par le Buddha ; et on peut se demander s'il n'y a pas comme un écho de la légende locale de Hārītī qui s'y rattache, dans le fait que le *Saṃyuktavastu* de ce même Vinaya, tout en faisant naître, vivre et se convertir Hārītī à Rājagṛha, lui fait épouser un yakṣa du Gandhāra.

Il faut ajouter que le *Candragarbha sūtra*, *Yue tsang king* 月藏經, section 17 (1), énumérant les dieux et démons spécialement chargés par le Buddha de la protection d'un certain nombre de pays, cite Hārītī comme protectrice de Çaya, d'Udyāna, d'A-chou-kiu-kia, où il lui donne le titre de rākṣasī, et enfin de la Chine, où elle paraît à côté de Pañcika, nommé aussi à propos du Pañcāla. Il ne s'agit directement ici que d'une localisation du culte ; mais celle-ci ne va guère sans une localisation du personnage lui-même et de sa légende, qui puisse en rendre raison et en soit le fondement.

Notons enfin qu'outre les noms que nous avons déjà vus, on donne parfois à Hārītī ceux de Mère de génies 神母, de Mère de dieux 天母, 天 n'ayant d'ailleurs ici que le sens de 神, de Mère de Priyaṅkara 愛子母, 愛子 ne pouvant évidemment être considéré dans ce cas comme un nom commun, d'ogresse 食鬼, de Mauvaise 惡女, de Verte 青色 ou de Jaune 黃色, ces deux derniers n'étant que la traduction d'un des sens possibles du nom de Hārītī.

---

(1) Cf. S. Lévi, *op. cit.* L'ouvrage forme les k. 46 à 56 du *Ta fang teng ta tsi king* 大方等大集經. Le passage cité se trouve TT, III [玄], IV, p. 55 a sqq. ; TK, VI, VIII, p. 306 a sqq.

II. — CULTE.

« Désormais, avait dit le Buddha à Hārītī après lui avoir imposé les préceptes de sa Loi, tu habiteras auprès des vihāra ; chaque jour les moines te donneront ta nourriture et celle de tes enfants, et du surplus, tous les esprits affamés seront rassasiés ; tu donneras des enfants à ceux des habitants des régions voisines qui n'en auront pas et qui t'en demanderont. » Tel est, ou tel paraît être, le fondement du culte de Hārītī dans le bouddhisme. Car elle n'est pas née avec lui, ni de lui ; elle fut brahmanique avant de lui appartenir. Les textes qui nous rapportent les paroles du Buddha ne sont que la fixation par l'écriture, quelques siècles sans doute après les événements, de traditions transmises oralement. Ces traditions fondaient-elles des pratiques nouvelles ? ou n'étaient-elles que l'explication, la justification en quelque sorte, de pratiques plus anciennes, adoptées à l'origine par les communautés et les fidèles bouddhistes en imitation de ce qui se faisait ailleurs, ou plutôt, simplement conservées à travers un changement de croyance, par ceux qui se réfugiaient dans le Buddha, et auxquelles il fallut ensuite faire une place et trouver une base dans la nouvelle doctrine ? Encore qu'on n'ait pas sur ce point de documents aussi décisifs qu'on pourrait le souhaiter, la seconde hypothèse paraît à peu près certaine.

Le cas de Hārītī en effet n'est pas absolument unique. L'*Oṣadhivastu* du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin rapporte la conversion de plusieurs autres yakṣiṇī tueuses et mangeuses d'enfants, ayant sous leurs ordres des suivants généralement au nombre de cinq cents : c'est d'abord Kuntī 軍底 (1), dans la ville de même nom, et ensuite à Mathurā 末土羅 (2), Gardabhakā 驢 (3), Lac 池, Forêt 林, et Ho-li-kia 訶梨迦. Toutes mettent pour condition à leur conversion que les gens du pays élèveront des vihāra, où évidemment elles seront honorées de la même manière qu'elles l'étaient auparavant, où leur culte traditionnel se continuera sans grand changement. Il semble qu'on saisisse là l'incorporation au bouddhisme de cultes locaux et populaires anciens : aux divinités proprement locales, il n'est accordé qu'un culte restreint au seul endroit où elles sont connues et honorées de longtemps ; Hārītī, redoutée et vénérée dans une région beaucoup plus vaste, aura place dans tous les monastères et sera honorée partout.

Mais laissons ce point. Acceptons les paroles du Buddha comme origine et fondement du culte rendu à Hārītī. Elles l'instituent sous une double forme, monastique et populaire. Une troisième, tantrique, devait se développer plus tard.

---

(1) 根本說一切有部毗奈耶藥事, k. 9 ; TT, XVII [寒], IV, p. 34 b ; TK, Supplément, I, V, p. 443 b 下 Ce passage a été traduit par M. Przyluski, *op. cit.*, p. 27.

(2) *Ibid.*, k. 10, respectivement p. 36 b et p. 446 a 上 下.

(3) Pour cette identification, cf. S. Lévi, *Le catalogue des yakṣa*..., p. 40.

Culte monastique.

D'après le *Saṃyuktavastu*, le Buddha a promis à Hārītī que, pour soutenir sa vie et celle de ses enfants, elle recevrait chaque jour des moines la « nourriture de tous les êtres vivants » 衆生食. Je n'ai rien trouvé de précis au sujet de l'origine de cette expression. Le *Bukkyō iroha jiten* (¹). s. v. 生飯 qui en est un équivalent, donne les prononciations *saba* et *sambu*, qui semblent être des abréviations d'un terme sanskrit. En tout cas, sa signification est certaine : c'est le terme technique qui désigne la nourriture offerte à Hārītī, à ses fils et à quelques autres personnages, comme on le verra (²).

Ces sortes d'offrandes, on le sait, étaient fort en honneur dans l'Inde : elles y portaient le nom de *bali* (³). Hillebrandt, dans le *Grundriss der Indo-arischen Philologie*, III Bd., 2 Hft., *Vedische Opfer und Zauber*, p. 74, en cite plusieurs, parmi lesquelles une *bhūtayajña*, « offrande aux êtres », qui est à remarquer particulièrement.

Les Lois de Manu en imposent plusieurs au maître de maison ; il faut citer notamment les suivantes, tirées du chapitre III :

90. Qu'il lance en l'air une (offrande) *bali* pour tous les Dieux réunis ; (qu'il en fasse une le jour) pour les Esprits qui errent le jour, et (la nuit) pour les Esprits qui errent la nuit.

91. Qu'il fasse au sommet de la maison une (offrande) *bali*, pour la prospérité de tous les êtres — ou mieux, suivant une autre traduction : à tous les êtres, sarvātmabhūti —, et qu'il jette tout le reste dans la direction du Sud pour les Mânes (⁴).

Si parmi ces offrandes, quelques-unes font penser au « don aux preta » *che ngo-kouei* 施餓鬼, cérémonie que pratiquent encore certaines sectes bouddhistes, et dont elles cherchent le fondement dans des textes canoniques, notamment dans le *Fo chouo kieou p'o Yen-k'eou ngo-kouei t'o-lo-ni king* 佛說求拔焰口餓鬼陀羅尼經 (⁵), le *bali* offert aux sarvātmabhūti paraît

(1) T. III, p. 349.

(2) La question des offrandes de nourriture faites dans les monastères est assez compliquée ; des pratiques différentes ont été et sont encore suivies par les diverses écoles. Je ne parlerai ici que des offrandes adressées à Hārītī, ou auxquelles elle a part nominativement.

(3) Cf. Eggeling, *Śatapatha-Brāhmaṇa* (*Sacred Books of the East*, XII), p. 329, note : « Bali is the technical term of the portions of the daily food that have to be assigned to all creatures. »

(4) *Les Lois de Manou*, traduites par G. Strehly, p. 69 (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études*, t. II).

(5) TT. XXV [閏], xiv ; TK, XV, x. D'après cet ouvrage, un preta nommé Yen-k'eou apparut à Ānanda, et lui annonça que, sous trois jours, il allait mourir et renaître preta. Ānanda lui ayant demandé s'il n'y avait pas moyen d'éviter ce sort, le preta répondit : « Offre demain en aumône aux centaines de milliers de preta et aux cen-

bien avoir aussi quelque rapport avec la nourriture offerte à tous les êtres vivants. La ressemblance, l'air de famille qu'ont entre elles ces pratiques, portent à croire qu'elles procèdent toutes, bouddhistes ou brahmaniques, de rites anciens, et que la parole du Buddha n'a fait au plus, en ce qui concerne Hārītī, — et ceci s'appliquera à d'autres aussi — que lui attribuer une part des offrandes traditionnelles.

Quoi qu'il en soit, Hārītī fut installée dans les monastères, et conformément à la promesse qui lui avait été faite, y reçut chaque jour sa nourriture des moines.

Yi-tsing, dans son *Nan hai ki kouei nei fa tchouan*, a décrit la manière dont se faisait cette offrande dans l'Inde de son temps. A la vérité, la cérémonie dont il parle est celle qui a lieu le jour d'uposatha dans la maison d'un hôte de la communauté ; mais il est clair qu'elle n'est que la reproduction de ce qui était observé dans les monastères. Il ajoute d'ailleurs : « C'est pour cela (pour obéir à la prescription du Buddha ordonnant à ses disciples de donner une part de nourriture à Hārītī) que, dans tous les monastères des pays occidentaux, à la porte, ou dans un coin du réfectoire, on dessine l'image de cette Mère tenant un enfant dans ses bras, et en ayant cinq ou trois autres auprès de ses genoux ; et chaque jour on lui offre de la nourriture qu'on place devant elle [1]. »

---

taines de milliers de ṛṣi (?), un boisseau de riz cuit d'après la mesure du Magadha, et fais offrande 供養 pour moi aux Trois Joyaux ; ta vie sera prolongée, et moi je serai délivré des souffrances des preta et je renaîtrai parmi les deva. » Ānanda raconta la chose au Buddha qui le rassura et lui dit qu'il possédait une dhāraṇī grâce à laquelle on pouvait, en leur offrant de la nourriture, rassasier d'innombrables preta et ṛṣi.

On peut rapprocher de ce récit celui de l'*Oṣadhivastu* du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, k. 11 (TT. p. 42 b ; TK, p. 543 a 下). Comme le Buddha venait de traverser le Gange 弥伽 (?), cinq cents preta parurent devant lui, se plaignant de ne pouvoir obtenir de nourriture, ni même entendre le nom de l'eau, et lui demandant d'avoir pitié d'eux. Le Buddha ordonna alors à Maudgalyāyana de leur donner à boire, et élargit leur gorge qui, étroite comme une aiguille, ne laissait rien passer. Ils burent si avidement que leur ventre éclata. Mais en mourant ainsi devant le Buddha, ils purent produire en eux-mêmes des sentiments purs, et renaquirent immédiatement parmi les deva.

Cf. aussi *Yu-k'ie tsi yao Yen-k'eou che tche k'i kiao A-nan-t'o yuan yeou* 瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由 (TT. XXVII [成], XIII ; TK. XXVII, II), *Yu-k'ie tsi yao Yen-k'eou che tche yi* 瑜伽集要焰口施食儀 (TT, *ibid.* ; TK, *ibid.*), *Yu-k'ie tsi yao kieou A-nan t'o-lo-ni Yen-k'eou kouei yi king* 瑜伽集要求阿難陀羅尼焰口軌儀經 (TT, *ibid.*, VIII ; TK, XV, X). On trouvera une description de la cérémonie du *che ngo-kouei* dans le *Che tchou ngo-kouei yin tche ki souei fa* 施諸餓鬼飲食及水法 (TT. XXV [閏], XIV ; TK. Supplément, II, V).

(1) Cf. TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist Religion*, p. 37. D'après ce qu'on verra plus loin, il ne semble pas que le caractère 盛 doive être pris ici dans le sens d'abondance.

Encore qu'elle n'ait pas toute la précision qu'on pourrait souhaiter, cette description est d'autant plus précieuse, qu'elle est la seule qui nous renseigne sur la manière dont les ordres du Buddha étaient obéis et Hārītī honorée dans les monastères de l'Inde. C'est par elle que nous savons que l'image de Hārītī y était peinte, près de la porte ou dans les réfectoires. Le *Saṃyuktavastu* et le *Kouei-tseu-mou king* nous avaient dit, il est vrai, qu'elle devait demeurer près des vihāra ; mais le même *Saṃyuktavastu*, lorsqu'il énumère les peintures dont doivent être ornées les différentes parties du monastère (¹), ne mentionne pas celle-ci. A la porte, il ordonne de peindre deux yakṣa armés de bâtons (²), une manifestation de pouvoirs surnaturels, 大神通變, et la roue de la naissance et mort dans les cinq voies 五趣生死之輪 (³) ; au réfectoire il place simplement un (ou des) yakṣa portant des galettes 持餅藥叉. Faut-il en conclure qu'on ne s'avisa que postérieurement à la rédaction de cet ouvrage, de représenter iconographiquement ce séjour de Hārītī près des vihāra, et que cette représentation n'a rien de rituel, au sens obligatoire du mot ? Les allusions que font d'autres ouvrages, très rares d'ailleurs, à l'offrande de la « nourriture de tous les êtres vivants », sont très courtes, peu précises, et ne parlent pas spécialement de Hārītī. On en trouvera quelques-unes dans les pages suivantes.

Hārītī, dit Yi-tsing, était connue en Chine dès avant le temps où il écrivait, sous le nom de Kouei-tseu-mou 神州先有名鬼子母. Elle y était en effet honorée sous ce titre dans les monastères, à peu de chose près sans doute comme dans l'Inde. A la façon dont Tao-siuan 道宣 en parle dans un ouvrage

---

(¹) K. 17 ; TT, XVII [寒], I, p. 66 b ; TK, XVIII, VII, p. 66 a 下.

(²) Ce sont les ancêtres des deux gardiens de la porte de certains grands temples chinois et japonais. Ils semblent assez peu connus en Chine aujourd'hui ; ils y existèrent pourtant, car Tche-li 智禮 des Song, dans son *Kin kouang ming king wen kiu ki* 金光明經文句記, k. 5 上, (TT, XXX [呂] III, p. 69 b ; TK, XXXIII, II, p. 159 a 上), parlant de Mi-tsi kin-kang 密迹金剛, fait cette remarque : « Bien que d'après les sūtra, ce ne soit qu'un seul personnage, actuellement, à la porte des saṅghārama, on en fait deux statues, 據經唯一人. 今狀於伽藍之門而爲二像. » Au Japon aussi ces deux statues sont regardées comme celles de Mi-tsi kin-kang (Misshaku kongō ou Kongō rikishi) 金剛力士. Leur nom populaire, « les deux rois », Ni-ō 二 (ou plus communément 仁) 王, a donné naissance à diverses hypothèses sur les personnages qu'elles représentent ; on a même voulu y voir Indra et Brahmā ! Un coup d'œil suffit à reconnaître des yakṣa dans ces personnages à demi nus, aux traits convulsés et aux gestes menaçants.

(³) C'est le Bhavacakra que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin 根本說一切有部毗奈耶, k. 34 (TT, XVI [張], IX, p. 39 a-b ; TK, XVIII, III, p. 158 b 下 — 159 a 下, appelle simplement la roue de la naissance et mort, et qu'il prescrit de représenter à l'entrée des monastères, 於寺門屋下畫生死輪. La description qu'il en donne a été reproduite, un peu abrégée, par le *Divyāvadana*, p. 299-300, ainsi que le voyage de Maudgalyāyana dans les cinq voies, qui fut l'occasion de cette prescription du Buddha.

notablement antérieur au départ de Yi-tsing pour l'Inde, et dont Yuan-tchao 元照 des Song nous a conservé le texte dans le commentaire qu'il en fit, le *Sseu fen liu hing che tch'ao tseu tch'e ki* 四分律行事鈔資持記, il paraît bien qu'il expose et sanctionne un usage ancien, plutôt qu'il n'établit une règle nouvelle. On lit ce qui suit au k. 38 de cet ouvrage [1].

— Explication de l'offrande de la nourriture de tous les êtres vivants 出衆生食. Ou bien on l'offre avant le repas, après avoir annoncé « réception égale » [2], ou bien on l'offre après. Il n'y a rien à ce sujet dans les sūtra ni dans l'Abhidharma. On l'offre suivant sa convenance.

[*Commentaire*] Pour l'offrande de la nourriture des êtres 出生食, ce qui est dit peut s'entendre d'avant ou d'après ; mais il convient que ce soit avant. D'après le *Ratnamegha sūtra* [3], on doit faire quatre parts de la nourriture qu'on a reçue [en aumône] : une est donnée à ceux qui pratiquent le même brahmacarya, une aux mendiants, une aux démons, et une est mangée. On sait par là qu'on doit donner d'abord, et manger ensuite.

— *Nirvāṇa* [*sūtra*] à propos du démon Āṭavaka [4]. [Le Buddha] lui ayant imposé le précepte de ne pas tuer, dit à ce démon : « Maintenant j'ordonne à tous mes çravaka et disciples que, partout où existera la Loi du Buddha, ils te donnent tous ta nourriture. Si dans quelque monastère 住處, on ne fait pas cette offrande, [ces moines] sont des sectateurs de Māra 天魔徒黨, ils ne sont pas mes disciples. » Dans les saṅghārāma des Dharmagupta, on élève une chapelle des démons 鬼神廟屋. Une tradition dit : Dans les monastères du Madhyadeça 中國, on établit une chapelle des démons, une chapelle du dieu du saṅghārāma 伽藍神, et une chapelle de Piṇḍola. A chacun des deux

---

(1) TK, Supplément, LXX, I, p. 36 a 上.

(2) 唱等得. Un peu plus loin, p. 37 a 上, Tao-siuan explique ce qu'il faut entendre par cette expression. « Le Buddha, dit-il, a ordonné d'annoncer « réception égale », et de manger ensuite... Le *Che song* [*liu*] dit : « offrande égale » 等供... [D'après le] *Che song*, comme Çāriputra, occupant la place de supérieur, mangeait à lui seul les meilleurs aliments, Rāhula le dit au Buddha. Le Buddha dit : « A l'avenir, le supérieur attendra que tous aient reçu [leur part], et après que l'annonce d'offrande égale aura été entendue, tous les moines mangeront ensemble. » Le commentaire ajoute que les deux expressions sont équivalentes. Chou-yu 書玉 des Ts'ing, dans son *Pi-ni je yong tsi yao hiang jou ki* 毗尼日用切要香乳記 (*Ibid.*, p. 99 a 上), dit qu'elles sont la traduction du sanskrit *samprakhyāta* 三跋伽多 (pour ce terme cf. S. Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde*, *BEFEO*, IV, p. 550, note), que Yi-tsing (*Nan hai ki kouei nei fa tchouan*, k. 1) transcrit plus exactement 三鉢羅佉多 et traduit 善至, en protestant contre l'abréviation *seng-po* 僧跋, qui toutefois a continué à être en usage.

(3) 寶雲經, k. 5 (TT, V [宇], VI, p. 56 a ; TK, IV, VI, p. 567 b 下). Voir aussi les deux autres traductions de cet ouvrage, 寶雨經, k. 7, et 除蓋障菩薩所問經, k. 13.

(4) 曠野鬼.

repas 毎至二食, tous les chefs de communauté (1) envoient de la nourriture à ces trois endroits ; les autres moines n'en offrent pas. Le *Ngai-tao ni king* (2) ordonne d'en donner de la grandeur de l'ongle.

Commentaire. — (Répétition un peu plus développée de l'histoire d'Āṭavaka, avec renvoi au k. 15 du *Nirvāṇa sūtra* ; elle se trouve au k. 16, dans la recension dite du Sud). Après « Dharmagupta », il explique l'offrande en général. — « Une tradition dit. » On disait autrefois que la chapelle des démons dont a parlé Fa-meng 法猛 (3) des Tsin 晉, qui alla dans les pays occidentaux, était la chapelle d'Āṭavaka ou de Kouei-tseu-mou. Actuellement on peint le plus souvent [ces personnages] à la porte 門首. Dans le principe 本 (?), on les honorait en leur offrant [là] de la nourriture, et maintenant les gens les appellent les dieux de la porte 門神. Cette erreur est déjà ancienne. — A partir du troisième caractère après Prajāpati, il indique la quantité [à offrir] ; c'est le résumé du détail de l'offrande. Plus loin, il citera le [*Ta*] *tche* [*tou*] *louen* : les démons étant capables de multiplier (4) la nourriture, il n'est pas [besoin de] beaucoup ; il craint [d'imposer] des dépenses aux fidèles donateurs.

En effet, quelques lignes plus loin, Tao-siuan cite la phrase suivante du k. 32 du *Mahā-prajñā-pāramitā çāstra* (5) : « Les démons recevant [la valeur d'] une bouchée humaine de nourriture, la multiplient des millions de fois. » A quoi le commentateur ajoute : « Les démons ont la puissance de changer le peu en beaucoup ; cela explique qu'il ne soit pas nécessaire que le donateur offre une grande quantité. »

Ainsi, de bonne heure à l'imitation de ce qui se faisait dans l'Inde, les monastères chinois eurent une chapelle, ou plutôt sans doute un petit autel, des démons, c'est-à-dire d'Āṭavaka et de Hārītī sous le nom de Kouei-tseu-mou ; leurs images étaient peintes près des portes, et elles étaient honorées par l'offrande d'aliments, au commencement des deux repas quotidiens, l'un plus léger le matin, l'autre plus important au milieu du jour. Mais il semble qu'au moins dès le temps des Song, cette offrande ne se faisait plus devant les images

---

(1) 皆僧家. A première vue, l'expression *seng kia* semble signifier simplement « les moines ». Mais ce sens me paraît écarté, du fait qu'elle s'oppose à 餘比丘. D'autres ouvrages diront qu'il appartient au seul président ou au plus élevé en dignité d' « envoyer » 送 l'offrande de nourriture. C'est d'après cette indication que je traduis « les chefs de communauté ».

(2) Je n'ai pas retrouvé le passage visé dans le *Mahā Prajāpati bhikṣuṇī sūtra* *Ta Ngai-tao p'i-kieou-ni king* 大愛道比丘尼經. Je ne sais de quel ouvrage il est tiré. La règle qu'il énonce est encore observée, et son autorité invoquée aujourd'hui.

(3) Je n'ai rien trouvé au sujet de ce moine et de son voyage aux pays occidentaux.

(4) 變食. La phrase 變小爲多 qu'on trouvera plus loin indique que la « transformation » dont il s'agit est une sorte de multiplication.

(5) 大智度論, TT, XX [往], II, p. 69 a ; TK, XX, I, p. 193 a 下.

de la porte, ce qui avait amené l'erreur populaire dont parle Yuan-tchao. Cette offrande consistait en très peu de chose ; cela d'ailleurs n'enlevait rien à sa valeur, ni en ce qui concerne les démons qu'elle suffisait à rassasier, puisqu'au dire de Nāgārjuna, ils avaient le pouvoir de la multiplier, ni en ce qui concerne le ou les donateurs, car toujours d'après Nāgārjuna dans le même passage, ce qui fait le mérite de l'offrande, c'est l'intention et non la chose offerte elle-même. 供養功德在心不在事.

Si j'ai cité Tao-siuan d'abord, c'est que son témoignage est le plus clair et le plus formel. Mais près d'un siècle avant lui, Tche-yi 智顗 notait déjà qu'avant de commencer le repas, « on faisait offrande aux Trois Joyaux en unité d'essence, 一體三寶, ... puis on offrait le repas des êtres vivants, 出生飯, ... et ensuite on prenait sa nourriture [1] ». D'après ce qui précède, il paraît hors de doute que Hāritī avait sa part de ce « repas des êtres vivants ».

La tradition attribue à Houai-hai 懷海, abbé du monastère de Po-tchang chan 百丈山, connu depuis sous le titre de Ta-tche tch'an che 大智禪師 [2], la rédaction originale en deux *kiuan* d'un ouvrage qui jouit d'une grande autorité dans les monastères de Chine, les « Saintes règles de Po-tchang » *Po-tchang ts'ing kouei* 百丈清規 [3]. Houai-hai mourut la 9me année *yuan-ho*, c'est-à-dire en 814, à l'âge de 94 ans ; cet ouvrage daterait donc vraisemblablement de la dernière partie du VIIIe siècle. Sous les Yuan, Tō-houei 德煇 en fit, par ordre impérial, une réédition en huit *kiuan*, revue par Ta-sou 大訢. C'est sous cette forme que, sous les Ming, l'ouvrage fut incorporé au canon chinois. Au k. 6, section des « Règles journalières » *Je yong kouei fan* 日用軌範 [4], il précise quelques points de la cérémonie qui nous occupe.

« Le repas des êtres vivants, 生飯, dit-il, n'excède pas sept grains de riz ; plus ou moins serait une nourriture intéressée 慳食 [5] ... Le karmadāna, 維那, récite mentalement la stance, les mains jointes... En faisant l'offrande aux êtres vivants, 出生, on récite mentalement la stance :

Vous tous, ô esprits,
Moi maintenant je vous fais offrande.
Cette nourriture se répand dans les dix directions,
Pour l'universalité des esprits.

On a vu plus haut l'expression 出生飯, première abréviation ou transformation de 出衆生食 ; 出生 en est une nouvelle qui est devenue d'usage

(1) Ap. *Che che t'ong lan* 施食通覽 (TK, Supplément, 2e partie, VI, III, p. 213 a 下) qui a cité auparavant les textes relatifs à Hāritī, à Āṭavaka, et au preta Yen-k'eou.
(2) Voir sa notice dans le *Song kao seng tchouan* 宋高僧傳, k. 10.
(3) TT, XXXIV [騰], x ; TK, Supplément, 2e partie XVI, II.
(4) TT, *loc. cit.*, p. 51 b ; TK, *loc. cit.*, p. 274 a 下.
(5) Le sens de cette expression sera précisé plus loin.

courant, et a fini par être presque seule usitée. J'en abrège ici la traduction en « offrande aux êtres vivants ».

Plusieurs ouvrages postérieurs, notamment le *Jou tchong je yong* 入衆日用 de Tsong-cheou 宗壽 des Song ([1]), le *Liu yuan che kouei* 律苑事規 de Sing-wou 省悟 des Yuan ([2]), s'inspirent du *Po-tchang ts'ing kouei*, et souvent se contentent d'en reproduire le texte à peine modifié.

Les rituels journaliers de l'époque des Ming et de celle des Ts'ing, réédités dans le Supplément au Tripiṭaka de Kyōto, donnent plus de détails. Bien que ces ouvrages soient récents, les pratiques qu'ils décrivent, les règles qu'ils énoncent semblent bien provenir d'une tradition ancienne, et cadrent fort bien avec celles qui précèdent.

Le premier est le *Cha-mi liu yi yao lio* 沙彌律儀要略 de Tchou-hong 袾宏, dont le texte nous a été conservé dans les commentaires qu'en firent à l'époque des Ts'ing Hong-tsan 弘贊 sous le titre de *Cha-mi liu yi yao lio tseng tchou* 沙彌律儀要略增註, et Chou-yu 王書 sous celui de *Cha-mi liu yi yao lio chou yi* 沙彌律儀要略述義 ([3]). Voici ce qu'il dit sur cette question.

Offrande du repas des êtres vivants. Il n'excède pas sept grains de riz ; la farine n'excède pas un pouce ; la galette n'excède pas la dimension de l'ongle du doigt. Plus serait de l'avidité ; moins serait de l'avarice. En dehors de cela, on n'offre ni légumes, ni pâte de fèves. Pour faire l'offrande de la nourriture des êtres vivants, on la place dans sa main gauche et on récite mentalement la stance : Vous tous, esprits, etc.

Les commentateurs entendent la phrase « plus serait de l'avidité », qui explique elle-même l'expression « nourriture intéressée » rencontrée plus haut, en ce sens que ce serait trop demander aux donateurs, qui pourraient se formaliser de l'abus fait de leurs aumônes.

Quant à la manière de présenter l'offrande, on la met sur un plateau, disent-ils, et si l'on n'a pas de plateau, dans le creux de sa main gauche, et on la recouvre avec la main droite. Telle était du moins la pratique de l'école de Tchou-hong ; car nous verrons tout à l'heure Chou-yu, commentant un autre ouvrage, en indiquer une quelque peu différente.

---

(1) TK, Supplément, 2e partie, XVI, v, p. 472 b 下 et 473 a 上.

(2) TK, Supplément, 2e partie, XI, I ; ce qui a trait à l'offrande de nourriture se trouve au k. 8, section « Des saintes règles journalières » *Je yong ts'ing kouei* 日用清規, p. 35 a 上, et k. 10, section « Donateur » 施主, p. 47 a 下.

(3) Ces deux ouvrages sont publiés dans TK, Supplément, 2e partie, XI, II. Le second existe aussi dans TT, Supplément, XVIII, VII.

Après Tchou-hong, il faut citer le *P'i-ni je yong lou* 毗尼日用錄 [1] de Sing-tche 性祗 des Ming, ouvrage fortement imprégné de tantrisme, et multipliant plus qu'aucun autre les mantra et leurs répétitions. Les formules qu'il donne comme employées pour cette cérémonie semblent avoir peu varié depuis cette époque ; la principale est encore en usage actuellement.

Avant de commencer le repas, « on récite vingt et une fois le mantra de la lettre *kou* (?) 嚂字, puis vingt et une fois le mantra de la transformation (multiplication) de la nourriture 變食. Ensuite on récite la stance et le mantra de l'offrande aux êtres vivants, ainsi conçus :

> La puissance de la Loi est inconcevable,
> La grande miséricorde [2] ne connaît pas d'obstacles,
> Sept grains [de riz] emplissent les dix directions,
> Et ce don se répand dans tout le monde.
> Om *to-li-yi* svāhā.

Note. — Sept fois. [Cette stance] sert pour l'offrande aux êtres vivants du repas du matin.

> Que le grand oiseau Garuḍa [3],
> La troupe du démon Āṭavaka,
> La rākṣasī Kouei-tseu-mou,
> Soient tous comblés d'Amṛita.
> Om *mou-ti* svāhā.

---

(1) TK, Supplément, 2e partie, XI, 1, p. 55 a b. L'ouvrage est daté de *tch'ong-tcheng* 崇禎, année *kouei-yeou* 癸酉, soit 1638.

(2) 大悲 ; les autres auteurs, et Sing-tche lui-même dans la formule combinée qu'on va voir, ont 慈悲, qui est conforme à l'usage actuel.

(3) Le Garuḍa, qu'on voit paraître ici pour la première fois, est encore aujourd'hui honoré de la même manière et dans les mêmes conditions. Le fut-il, sinon dès les premiers temps, au moins très anciennement? C'est probable, car on ne voit pas pour quelle raison ni à quelle occasion il aurait été joint à Hārītī et à Āṭavaka au cours des âges et en dehors de l'Inde. D'autre part, il paraît assez étrange à première vue, que les auteurs anciens dont il a été question plus haut n'y aient fait aucune allusion. Parmi les écrivains postérieurs, un seul à ma connaissance en a parlé avec quelque détail et a essayé de nous renseigner à ce sujet : c'est Chou-yu 書玉 dans son *P'i-ni je yong tsi yao hsiang jou ki* 毗尼日用切要香乳記 (TK, Supplément, 2e partie, XI, 1, p. 96 b — 97 a). A propos d'Āṭavaka et de Hārītī, il donne la référence et résume les passages des ouvrages canoniques ordonnant l'offrande de nourriture en leur faveur. Au sujet du Garuḍa, il cite et résume des passages du *Kouan Fo san mei hai king* 觀佛三昧海經, du *Houa yen king* 華嚴經 et du *Ki che king* 起世經 — on sait qu'il existe quatre traductions de cet ouvrage — qui parlent à la vérité du Garuḍa, mais ne disent rien du point qui nous intéresse. Toutefois, il fait suivre sa citation du *Ki che king* de cette anecdote. « Il y eut une fois un nāga converti qui,

Note. — Sept fois. [Cette stance] sert pour l'offrande aux êtres vivants du repas de midi. Les formules des deux moments semblent différer ; mais on peut les réunir en une stance ainsi conçue :

La puissance de la Loi est inconcevable,
La miséricorde ne connaît pas d'obstacles.
Sept grains emplissent les dix directions,
Et ce don se répand dans tout le monde.
Que Kouei-tseu-mou,
Le démon Āṭavaka,
Le roi des oiseaux Garuḍa,
Tous soient complètement rassasiés.

---

aux six jours de jeûne (les 8, 14, 15, 23, 29 et 30 de chaque mois) observait le jeûne et les huit prohibitions. Le Garuḍa voulut le prendre et le manger. L'ayant saisi dans son bec, il monta à 160.000 *li* de haut sur le grand arbre de fer 大鐵樹 ou 鐵叉樹 [probablement kūṭaçālmalī, transcrit *kou-lo-chen-mo-lo* 究羅睒摩羅 dans la traduction du *Dīrghāgama*], au Nord du Sumeru. Mais, lorsqu'il voulut attraper la queue du [nāga], il ne put y parvenir. Le Garuḍa s'étant informé, reçut aussi les cinq préceptes. Le Tathāgata ordonna aux çramaṇa et aux fils du Çakya, lorsqu'ils prendraient leur nourriture, de lui en donner d'abord une part, pour sustenter sa vie » Evidemment cette histoire suffit à expliquer l'offrande faite au Garuḍa ; il n'y a qu'un inconvénient, mais il est sérieux : elle ne paraît pas être canonique. En l'état de nos connaissances, il est sans doute difficile d'affirmer qu'elle ne se trouve pas en effet dans le Tripiṭaka chinois ; mais, au silence des auteurs antérieurs s'ajoute, pour faire douter qu'elle y figure réellement, le fait que Chou-yu ne donne pour elle aucune référence. De plus, Tsi-yo 濟岳 dans les notes qu'il joignit au *Cha-mi liu yi p'i-ni je yong ho san* 沙彌律儀毗尼日用合參 (TK, Supplément, 2ᵉ partie, XI, III), fusion en un seul tout, par Kiai-yen 戒顯, d'ouvrages de Tchou-hong 袾宏, traitant des personnages nommés dans la stance d'offrande, donne également pour le Garuḍa, la référence du *Ki che king* et un résumé du passage visé (k. 2, p. 295 a 下) ; ce résumé qui est identique d'un bout à l'autre au texte de Chou-yu, en est évidemment une copie. Tsi-yo a donc connu l'ouvrage de Chou-yu et s'en est servi dans ce passage, et d'ailleurs en beaucoup d'autres. Or, il a négligé de parti pris l'anecdote rapportée par celui-ci, la seule pourtant qui rendît compte de la présence du Garuḍa à côté d'Āṭavaka et de Hārītī, pour se borner à la citation du *Ki che king*, qui n'explique rien. Peut-être faut-il admettre que cette anecdote a été simplement transmise par tradition orale, si elle n'a pas été imaginée pour rendre raison d'une pratique dont on ne connaissait pas l'origine.

Le *Ki che king* et les autres traductions du même texte, quatrième varga (k. 18-22) du *Dīrghāgama*, *Ki che yin pen king* 起世因本經, [*Fo chouo*] *leou t'an king* [佛說] 樓炭經, enseignent que seuls les rois des nāga, comme Sāgara, Nanda, etc., et ceux qui se tiennent auprès d'eux, sont à l'abri des serres du Garuḍa ; mais déjà l'*Ekottarāgama*, k. 19 (TT, XII [昃], I, p. 81 b ; TK, XIII, III, p. 79 b 上), introduit une nouvelle notion ; d'après lui, c'est sur les nāga servant le Buddha que les Garuḍa sont sans pouvoir. Plus tard, le *Kouan Fo san mei hai king* 觀佛三昧海經 k. 7 (TT, IV [黃], V, p. 29 a ; TK, IX, X, p. 753 a) montre des nāga convertis, se confiant au Buddha, se réfugiant à son ombre, notamment par crainte du Garuḍa — Maudga-

Note. — Le mantra comme ci-dessus, *to-li-yi*, etc. La stance et le mantra de la présentation, 送, de la nourriture par l'assistant, 侍者 (1), sont ainsi conçus :

Vous tous, troupes des esprits,
Moi maintenant je vous fais offrande ;
Cette nourriture emplit les dix directions,
Pour tous les esprits.
Om *mou-li-ying* svāhā.

Note. — Sept fois. S'il n'y a pas d'assistant, on fait la présentation soi-même. Après l'offrande aux êtres vivants, on fait la mudrā en croisant extérieurement les dix doigts des deux mains, les doigts de droite pressant ceux de gauche, et on l'élève au-dessus de sa tête ; on récite vingt et une fois le mantra de la lettre oṃ, ou sept fois : Oṃ vajra hu !

La puissance d'adhiṣṭhāna (2) de ce mantra est telle, que cela équivaut à faire offrande d'aliments nombreux comme le sable des rivières, [précieux comme] les sept Joyaux, et de toutes sortes de saveurs, à tous les Buddha des dix directions, à des bodhisattva [nombreux comme les] sables du Gange, à tous les arhat et saints moines, universellement et partout. Le mérite, la vertu de cet [acte] sont en vérité inconcevables. Les savants d'aujourd'hui ne sont plus capables d'observer cette pratique conformément à la doctrine ; au contraire, lorsqu'ils voient des gens le faire, ils en rient avec légèreté. Que leur aveuglement est grand ! Ah ! qu'en vérité cela est lamentable !

En dépit de ces plaintes sur le malheur des temps, cet usage devait pourtant se perpétuer dans les monastères. Le *P'i-ni je yong tsi yao* 毗尼日用切要 de Tou-ti 讀體 des Ts'ing (3), le décrit tel qu'on vient de le voir sous les Ming, à cela près que les répétitions des mantra y sont moins nombreuses, trois au lieu de sept (4), et que la mudrā indiquée par Sing-tche est

---

lyayana s'était transformé en millions de Garuḍa pour les effrayer — ; mais bien que cette conversion doive priver le Garuḍa de sa nourriture, il n'est pas question de lui rien offrir en compensation.

Dans l'histoire rapportée par Chou-yu, il semble difficile de comprendre comment le Garuḍa, après avoir emporté un nāga dans son bec, n'arrive plus à saisir sa queue. Je trouve dans le *Bukkyō dai jii* 佛教大辭彙, s. v. *garura* (= garuḍa), un détail qui peut permettre de concilier les deux choses : il est emprunté au *Houei yuan yin yi* 慧苑音義. Quand un garuḍa veut manger un nāga, y est-il dit, il le met d'abord dans son gésier ; puis il l'en fait sortir 吐, et alors il le mange.

(1) Jeune moine chargé du service particulier du supérieur ; c'est lui qui va présenter l'offrande prélevée par le supérieur.

(2) Pour ce terme, voir plus loin la partie traitant du culte tantrique.

(3) TK, Supplément, *ibid*., p. 67 a.

(4) D'autres ouvrages des Ts'ing, par exemple le *Cha-mi liu yi yao lio tseng tchou* dont il a été question plus haut, maintiennent le nombre sept.

remplacée par une autre plus simple. « De la main gauche, le pouce appuyant sur l'annulaire, on fait la mudrā de l'amrita », la main droite portant les aliments offerts. Il ajoute pourtant qu'à chaque récitation des mantra, « le doigt [annulaire] se détend », comme pour une chiquenaude, faisant ainsi l'envoi tantrique. Cette manière de faire diffère nettement de celle qu'indiquent Tchou-hong et ses commentateurs ; les rites se modifiaient évidemment suivant les écoles. L'auteur observe en outre que, de son temps, plusieurs pratiques sont suivies, qu'on emploie la mudrā du Sumeru ou d'autres. Mais, dit-il, cela ne se trouve ni dans les sūtra ni dans le vinaya. Puis, rappelant le passage de Yi-tsing cité plus haut, il continue : « Il n'y a pas de règle [prescrivant] que chacun fasse son offrande [particulière] aux êtres vivants. Bien que, d'après les anciens usages des pays orientaux, chacun fasse l'offrande aux êtres vivants, cependant il ne convient pas qu'il y ait toutes sortes de pratiques [différentes]. »

Le *P'i-ni je yong tsi yao hiang jou ki* 毗尼日用切要香乳記 est un commentaire de l'ouvrage précédent par Chou-yu. Il est daté de la 23e année *kang-hi*, soit 1684. Je lui ai déjà fait plusieurs emprunts. J'en citerai encore un passage. Après avoir rappelé l'histoire de Hārītī et la promesse que lui fit le Buddha, il continue : « Dans tous les monastères du Si-k'ien 西乾 (Gandhāra?), soit dans le bâtiment de la porte, soit dans un coin du réfectoire, on place une petite table sur laquelle on dépose un plateau, et on peint une image de la Mère avec un enfant près de ses genoux. Lorsque la communauté prend son repas, on lui en donne une part pour lui éviter les douleurs de la faim. Telle est la règle de l'offrande aux êtres vivants dans l'Inde occidentale. D'après cela, chacun ferait offrande aux êtres vivants. Ce n'est pas la vraie règle originale. On fait seulement porter la nourriture par l'assistant ; tous récitent le mantra, et l'intention d'offrande est générale. Ce qui est vraiment important est la pratique elle-même, non la quantité plus ou moins grande de nourriture. Si l'on est en voyage, ou dans une résidence séparée, ou dans la maison d'un dānapati, le plus élevé en dignité, 上坐, fait l'offrande aux êtres vivants, et l'inférieur présente la nourriture ; les autres récitent le mantra. C'est conforme à la raison. Si l'on est seul dans une résidence séparée, il est clair qu'on doit la présenter soi-même (1). »

Un ouvrage plus récent, le *Cha-mi liu yi p'i-ni je yong ho san* (2), fournit dans son k. 2, un détail important concernant la pratique de l'offrande aux êtres vivants. « Devant le réfectoire, dit-il, on dresse une pierre en forme de fleur de lotus, tournée vers le ciel et couvrant la terre. On l'appelle la table de l'offrande aux êtres vivants. Autour de cette table, on grave les noms des sept buddha, afin que tous ceux qui la voient abolissent leurs péchés et produisent en [eux-mêmes] le mérite, *puṇya*. La partie de cette fleur de lotus tournée vers

(1) *Loc. cit.*, p. 97 b.
(2) TK, Supplément, 2e partie, XI, III, p. 295 a. Cf. p. 53, note.

le ciel est plate comme un miroir et ronde comme un maṇḍala. Au milieu on grave le *bīja* (1) [illegible]. L'officiant place l'offrande aux êtres vivants sur ce caractère, afin que tous les démons admis à goûter cette loi obtiennent la délivrance. Aujourd'hui les gens ne savent plus faire cette cérémonie avec respect... »

Elle est pourtant toujours pratiquée, et M. Maspero a vu, notamment à l'A-yu wang sseu 阿育王寺 de Ning-po, les « pierres de Hārītī » (2) ci-dessus décrites. Sans qu'on puisse en déterminer l'âge exact, elles paraissent anciennes. On a vu plus haut (3) un passage de Yuan-tchao semblant indiquer que, dès l'époque des Song, quelques changements s'étaient introduits dans la pratique de l'offrande aux êtres vivants, et que celle-ci ne se faisait plus devant les images de Hārītī et d'Āṭavaka. Peut-être ces pierres avaient-elles dès lors remplacé les tables ou autels placés autrefois dans l'intérieur même du réfectoire.

Quoi qu'il en soit de ce point, il paraît bien que l'offrande de la nourriture des êtres vivants subit quelques modifications en passant de l'Inde en Chine, et qu'en Chine même elle varia quelque peu suivant les époques et les écoles. Mais ces modifications et ces variations furent en somme de peu d'importance et n'atteignirent pas le fond même de la cérémonie. L'ordre du Buddha fut toujours obéi, et aujourd'hui encore comme aux premiers âges, Hārītī reçoit chaque jour sa nourriture de la main des moines. Aux yeux de tous elle tint et garde encore le premier rang parmi les personnages auxquels s'adresse cette offrande. Le Garuḍa ne paraît pas avoir jamais joui d'une grande importance; et quant à Āṭavaka, son souvenir est à ce point oblitéré aujourd'hui, que son nom chinois, Kouang-ye chen 曠野神, est ordinairement expliqué dans la stance d'offrande, « les esprits des endroits déserts » (4).

---

(1) *Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tchö-kiang*, BEFEO, XIV, VIII, p. 48 et pl. XV.

(2) 種字, syllabe-germe. Dans le tantrisme, chaque personnage est symbolisé par une syllabe ayant la propriété de le susciter, et qui en est comme le germe. Cf. Foucher, *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, 2e partie, p. 9.

(3) P. 49.

(4) Il faut noter pourtant que le *Fa yuan tchou lin*, k. 42, à propos de ces offrandes, ne parle pas de Hāritī, et cite au contraire le texte du *Nirvāṇa sūtra* ayant rapport à Āṭavaka (TT. XXXVI [雨], VII, p. 81 a; TK. XXVIII, VII, p. 294 a 下). Il paraît vraisemblable d'ailleurs que ce personnage jouit autrefois, en certaines régions au moins, d'une assez grande popularité. Les « démons de la jungle » devaient évidemment être redoutés en bien des endroits; par suite Āṭavaka devait être, pour ainsi dire, partout chez lui, et trouver peu de difficulté à se faire accepter et honorer. Sa légende est racontée en plusieurs sūtra; parfois, comme dans le *Tsa pao tsang king*, elle est mêlée à celle d'Aṅgulimāla; plusieurs ouvrages tantriques lui sont consacrés, et l'un d'eux en fait le « généralissime » de tous les démons. 阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌. D'autre part, le *Tcheng fa nien king* 正法念經, k. 16, énumérant en transcription et traduction les trente-six classes de preta, nomme la trente-deuxième, Āṭavi preta de la jongle 阿吒毗曠野餓鬼. Cf. aussi *Fa yuan tchou lin*, k. 6.

Les usages des monastères chinois passèrent naturellement au Japon et en Annam. Dans le premier de ces pays, l'offrande de nourriture aux démons dut être d'abord pratiquée comme elle l'était en Chine ; elle y devint assez en honneur pour que le terme de *saba* qui la désigne, et dont j'ai parlé plus haut [1], franchît les murs des monastères et passât dans le langage courant, avec toutefois un sens élargi. Il s'appliqua à toute offrande d'aliments faite aux esprits, notamment à celle que chaque famille fait à ses divinités protectrices devant l'autel domestique. C'est ce que l'on conclut d'une brève phrase de Sei Shōnagon 清少納言 dans son *Makura no sōshi* 枕草紙 ; au sujet des « choses qui présentent une grande agitation », elle parle en effet des « corbeaux picorant le *saba* d'un jour consacré, sur le toit d'une maison couverte en planches ». Ces offrandes, lorsqu'on les retirait de l'autel, étaient données aux bonzes lorsqu'il s'en présentait, ou jetées en quelque endroit où elles ne risquassent aucune souillure et où les oiseaux pussent aisément se charger de les faire disparaître ; à ce double but, le toit de la maison répondait parfaitement. Et nous apprenons ainsi par ces quelques mots, que ces offrandes étaient alors couramment dénommées *saba*.

Elles se font aujourd'hui un peu plus simplement que ne l'indiquent les rituels cités plus haut. Il n'y a notamment pas de pierre de Hārītī près des réfectoires ; les offrandes sont généralement portées au dehors et jetées au vent du côté du Nord, où est l'habitat des démons.

En Annam et au Tonkin, où seule existe aujourd'hui l'école du dhyāna, l'offrande quotidienne de nourriture s'adresse à Hārītī, à Āṭavaka et aux preta ; le Garuḍa n'y a point de part. Elle se fait d'ailleurs assez simplement. La portion de nourriture prélevée est mise dans une petite tasse et jetée à la volée à l'extérieur du réfectoire.

* * *

Outre ce culte, qui lui fut peut-être spécial en quelques régions, — Yi-tsing ne parle que d'elle seule, — qu'elle partagea ailleurs avec Āṭavaka et le Garuḍa, ou même avec les preta, tout en conservant, semble-t-il, le pas sur eux, Hārītī reçut encore sa part de celui qui s'adressa et s'adresse encore en Chine au groupe des « vingt dieux » *eul che tchou t'ien* 二十諸天. Celui-ci paraît être relativement moderne ; il ne semble pas possible de faire remonter ses origines au delà du milieu du VIe siècle. Pour autant que je sache, c'est à Tche-yi, plus connu sous le nom de Tche-tchö ta-che 智者大師, le fondateur de la grande école du T'ien-t'ai 天臺, qu'il doit sa naissance.

Tche-yi avait été fortement impressionné par le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*, *Kin kouang ming king* 金光明經, le « roi des sūtra » 諸經之王, cette

(1) P. 45.

compilation étrange à laquelle s'attaquèrent de nombreux traducteurs, depuis Dharmarakṣa jusqu'à Yi-tsing, et des commentateurs plus nombreux encore, et que Burnouf, après en avoir donné une analyse succincte, juge de façon si sévère dans son *Introduction à l'étude du Bouddhisme indien*, p. 528, sqq. L'ouvrage est inspiré des idées tantriques; mais c'est un tantrisme relevé, qui a pour objet le progrès spirituel de ceux qui l'ont en vénération et observent ses enseignements. Tche-yi le lisait fréquemment au dire de son biographe; c'est d'après un passage de cet ouvrage qu'il institua la cérémonie de la libération des êtres (1). Il l'expliqua et commenta à plusieurs reprises dans des ouvrages généralement recueillis par son disciple Kouan-ting 灌頂, dont quelques-uns ont été insérés au canon chinois, d'autres publiés dans le Supplément au Tripiṭaka de Kyōto, et dont après lui s'inspirèrent d'autres écrivains de son école.

La troisième section du *Kin kouang ming king* (2) est consacrée à la confession et contrition *tch'an-houei* 懺悔. Elle est l'une des parties les plus importantes et en quelque sorte le cœur même de l'ouvrage, car dès l'introduction, le Buddha annonce son intention d'expliquer cette pratique et d'en exposer les avantages, 我今當說懺悔等法所生功德爲無有上. Le bodhisattva Ruciraketu, Sin siang 信相, y est-il dit, vit en songe un gong d'or dont l'éclat était semblable à celui du soleil, et dans la lumière duquel on apercevait tous les buddha des dix directions assis sur des trônes de lapis-lazuli sous des arbres précieux 寶樹, exposant la Loi au milieu de leurs innombrables disciples. Un brahmane s'en approcha et le frappa de son maillet: il en sortit alors une grande voix qui disait les stances d'une longue confession. A son réveil, le bodhisattva alla répéter devant le Buddha ces stances qui promettaient de grands mérites et de précieux avantages à ceux qui les réciteraient.

La pratique de la confession n'était pas nouvelle; elle remonte aux premiers temps du bouddhisme; mais Tche-yi voulut la développer dans son école et l'y entourer de plus de solennité qu'elle n'en avait ailleurs. Le *Kouo-t'sing po lou* 國淸百錄 (3), collection de règles monastiques établies par lui et recueillies par Kouan-ting, consacre dans son premier *kiuan* trois sections au *tch'an-houei*: section 4, pratique de la confession à Avalokiteçvara 請觀世音懺法; section 5, pratique de la confession suivant le *Suvarṇa prabhāsa* 金光明懺法; section 6, pratique de la confession suivant le *Vaipulya* 方等懺法 (4). C'est la seconde qui nous intéresse. En voici les passages principaux.

---

(1) Cf. De Groote, *Le Code du Mahâyâna en Chine*, p. 121, sqq.

(2) D'après la traduction de Dharmarakṣa; c'est la quatrième (k. 2) de celle de Yi-tsing; mais il n'y a pas à s'occuper de celle-ci que Tche-yi n'a pu connaître.

(3) TT, XXXII [陽], xi; TK, XXXIII, v.

(4) C'est évidemment à Tche-yi que remonte l'importance donnée à cette pratique dans l'école du T'ien-t'ai, où elle continua à se développer après lui. La plupart des

« On orne la salle d'exercices 道場 (1) ; on dipose à part le siège pour la récitation du sūtra, la série des bannières, les lotus, etc., comme pour l'exercice précédent (2). On dispose le trône 座 (3) de Çrī-devī 功德天 (4) à gauche de celui du Buddha. Si la salle est assez vaste, on prépare aussi celui de Sarasvatī 大辯天 et ceux des quatre devarāja. A chacun de ces trônes, on brûle de l'encens, on répand des fleurs, on offre, autant qu'on le peut, des fruits et des légumes ; on prépare à part un plateau contenant différentes sortes de fruit et de légumes. »

Dans les invocations qui suivent, on s'adresse d'abord à un certain nombre de buddha et de bodhisattva ; puis, en une seule reprise répétée trois fois, on invoque Brahma, ou plutôt sans doute les dieux Brahma, les Trayastriṃça, les quatre dvārapāla, Vajra-Guhyaka, Sañjaya, Sarasvatī, Çrī, Hārītī et ses cinq cents suivants, tous ces personnages étant appelés bodhisattva, et on leur demande d'écarter les démons.

一心奉請大梵尊天三十三天護世四王金剛密迹散脂大辯功德訶利帝南(5)鬼子毋等五百徒黨一切皆是大菩薩亦請此處地分鬼神.

Cette formule met quelques nouveaux personnages sur le même pied que ceux auxquels des trônes sont attribués plus haut ; en pratique, les dieux Brahma étant représentés par une seule effigie, et les Trayastriṃça par Indra, ce sont cinq, ou six — on verra plus loin la raison de ce doute. — nouveaux personnages qui sont ajoutés aux six précédents, et qui durent progressivement recevoir aussi des trônes.

Ce groupe de onze, ou douze, personnages devait d'ailleurs s'accroître dans la suite. Ce n'est que sous les Song qu'il prit sa forme définitive. Dans son *Kin kouang ming tch'an fa pou tchou yi* 金光明懺法補助儀, Tsouen-che 遵式 appelé aussi Ts'eu-yun fa-che 慈雲法師 (6) le conserve encore sans

---

ouvrages qui en traitent sont signés de moines de cette école, ou s'ils sont anonymes, témoignent par leur esprit et les citations qu'ils font, que leurs auteurs lui appartenaient. Tels sont le *Fa houa san-mei tch'an yi* 法華三昧懺儀, le *Tchong tchou king li tch'an yi* 集諸經禮懺儀, le *Ts'eu pei tao tchang tch'an fa* 慈悲道場懺法, le *Wang cheng ts'ing t'ou tch'an yuan yi* 往生淨土懺願儀, etc

(1) Ce terme traduit souvent *bodhimanda* ; mais en beaucoup de cas aussi, il désigne manifestement un lieu de réunion pour l'accomplissement de certaines cérémonies.

(2) La confession à Avalokiteçvara.

(3) J'emploie le mot « trône » dans le sens de « siège, place de la statue ».

(4) Çrī-devī joue dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*, un rôle de grande importance, qui explique l'honneur qui lui est fait

(5) Forme donnée précisément par le *Kin kouang ming king*. Voir p. 61, note 1.

(6) TT. XXXI [調], x, p. 89 b ; TK. XXX, VIII, p. 760 b 上. L'ouvrage donne des explications un peu plus détaillées que celles du *Kouo-ts'ing po lou* sur la cérémonie, la salle, les statues, etc., explications pour lesquelles il a recours parfois à la traduction du *Suvarṇa prabhāsa sūtra* par Yi-tsing, qu'il appelle *Sin king* 新經.

grand changement ; il met seulement Çrī-devī à part, hors série pour ainsi dire, et lui adresse une invocation spéciale (1) ; il nomme, à la vérité, à la suite du groupe et en seconde ligne, les dieux des montagnes célèbres et des grandes rivières de la région et le gardien du monastère, Kia-lan chen 伽藍神, où a lieu la cérémonie ; mais cette innovation ne fut pas généralement adoptée.

Le *Kin kouang ming tsoui cheng tch'an yi* 金光明最勝懺儀 de Tche-li 智禮, connu sous le titre de Si-ming fa-che 西明法師, conserve à Çrī-devī la position privilégiée que lui avait faite Tsouen-che, et en outre donne au groupe lui-même un accroissement qui fut définitif. Il lui ajoute Marīcī, Wei-t'o 韋馱, Pṛthivī 堅牢地神, et la déesse de l'arbre de la Bodhi 菩提樹神. Les deux dernières jouent en effet un rôle assez important dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra* ; les deux premiers, par contre, n'y sont guère que nommés, et si l'on peut croire que la popularité de Wei-t'o, à la suite de ses apparitions à Tao-siuan et des révélations qu'il lui fit (2), fut la cause principale de son admission dans ce groupe, on ne voit guère la raison qui fit choisir, pour y être adjointe, Marīcī entre tant d'autres figurant aussi dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*. Le *Tchou t'ien tchouan* dit que cela se fit après que l'empereur Ta-tsong 大宗 des Song eut composé une préface à la nouvelle traduction en 7 k. du *Ta Mo-li-tche p'ou-sa king* 大摩里支菩薩經, où il est traité du rôle militaire de Marīcī et de la protection qu'elle donne contre les armées étrangères.

Quoi qu'il en soit, le mouvement était donné, l'accroissement de ce groupe continua, et assez rapidement semble-t-il, Sūrya 日天子, Candra 月天子, Sāgara 娑竭羅王 et Yama 閻摩羅王 vinrent porter le nombre de ses membres à dix-neuf, ou vingt. En fait on en comptait vingt, comme en fait foi le *Tchou t'ien tchouan*. « Depuis les temps anciens 自古, y est-il dit, on élevait les statues de seize dieux ; ... mais il y eut des gens qui augmentèrent ce nombre et le portèrent à vingt » par l'adjonction à ce groupe de Sūrya, Candra, Sāgara et Yama, comme il le précise plus loin. Il rappelle qu'on tenta même en certains endroits d'arriver au chiffre de trente-trois, en agrégeant à ce groupe les dieux du feu, de l'eau, etc. ; mais ces tentatives restèrent isolées et eurent peu de succès. Nous verrons plus loin qu'elles ont pourtant laissé des traces. Cependant le nombre et la disposition des statues à ériger avaient donné lieu à beaucoup de controverses ; l'ordre des préséances subissait, suivant les lieux, des modifications injustifiées ; on n'était même pas toujours d'accord sur certains personnages. C'est là ce qui amena Hing-ting à étudier à nouveau la question en se référant aux textes anciens, et à écrire son ouvrage.

Il semble y avoir eu deux Maheçvara ; et Hing-ting observe que « celui qui est honoré ici, c'est Ta tseu ts'ai t'ien 大自在天, appelé aussi [San kie]

(1) TT, *ibid.*, p. 92 a ; TK, *ibid.*, p. 774 a.
(2) Cf. *BEFEO*, XVI, III, *Le dieu Wei-t'o*.

souen tö che tchou [三界] 尊德之主, et non le yakṣa de même nom ». Il y eut certainement deux Hārītī. « Le *Po lou* dit : Hārītinan Kouei-tseu-mou et ses cinq cents suivants (1). Autrefois et aujourd'hui, on a beaucoup douté s'il y avait là deux divinités, et il y a eu beaucoup de divergences sur ce point. Mais, d'après le *Māyūrī sūtra* qui dit : « Le général San-tche-kia (2), la mère Hārītinan et ses cinq cents fils », on sait que ce n'est qu'une seule divinité. » C'est cette incertitude sur la manière dont était comptée Hārītī qui m'a fait parler plus haut de « cinq, ou six », « onze, ou douze », « dix-neuf, ou vingt » personnages. Alors, en effet, qu'on n'en nomme suivant les cas, que cinq ou onze, la disposition des statues en deux rangées, une de chaque côté des salles, en demandait un nombre pair, qui dut être obtenu, en quelques endroits au moins, en dédoublant Hārītī.

L'ouvrage de Hing-ting paraît avoir été fort estimé et dut exercer une grande influence : le groupe des divinités des salles d'exercices resta normalement fixé à vingt ; c'est sous ce chiffre qu'il est le plus connu, et sous les Ming, le *San tsang fa chou* le décrit encore tel que Hing-ting l'avait fixé. Voici l'ordre dans lequel, après toutes ses recherches, celui-ci croit que leurs statues doivent être rangées. Au centre, le Buddha, ayant Çrī-devī à sa gauche, et Sarasvatī à sa droite : puis en deux rangées se faisant face :

Indra	Brahma
Dhṛtarāṣṭra	Vaiçramaṇa
Virūpākṣa	Virūḍhaka
Candra	Sūrya
Maheçvara	Vajra-guhyaka
Wei-t'o	Sañjaya
Déesse de l'arbre de la bodhi	Pṛthivī
Marīcī	Hārītī
Yama	Sāgara

(1) Le *Kouo-ts'ing po lou* n'a fait, dans le passage dont il s'agit, que copier le *Kin kouang ming king*, k. 3, section 13 (TT, p. 56 b ; TK, p. 57 b 下), dont le texte, par sa division en groupes de quatre caractères 訶利帝南 ‖ 鬼子母等 ‖ 及五百神, favorise en effet l'amphibologie. Mais le fait qu'un grand nombre de moines, dont beaucoup passaient pour instruits, s'y sont mépris si longtemps, prouve combien Hārītī, ou Kouei-tseu-mou, était imparfaitement connue, même dans les monastères qui lui rendaient des honneurs. Nous aurons à nous en souvenir plus loin. La forme Hārītinan est assez singulière. Peut-être le texte sanscrit aiderait-il à la comprendre ; mais nous ne le possédons pas à Hanoi. On pourrait supposer Hārītī nāma, « nommée Hārītī », où *nāma* aurait été pris comme partie intégrante du nom.

(2) La traduction de cet ouvrage par Amoghavajra k. 3, porte en effet 散支迦 au lieu de 般支迦 et de 般止柯 dans les passages correspondants de celles de Yi-tsing et de Saṅghabhara.

La preuve du désordre dont il se plaignait, et du dédoublement de Hārītī, subsiste encore en certains temples de Chine. Mon collègue, M. H. Maspero, a eu l'occasion de s'en assurer par une enquête sommaire, lors de son dernier passage en Chine, et c'est à son obligeance que je dois les renseignements qui suivent. Dans plusieurs temples de Canton, on peut voir outre les statues des dix-huit arhat, celles d'un certain nombre de bodhisattva ou Souen-t'ien p'ou-sa 尊天菩薩, où l'on reconnaît aisément, malgré quelques modifications dans le nombre et la disposition des personnages, les « vingt dieux » de Hing-ting. Au Neng-jen sseu 能仁寺, dans les Po-yun chan 白雲山, le Buddha trône au fond de la salle, entre Kaçyapa et Ānanda ; à sa gauche est Indra entre Vaiçramaṇa et Virūpākṣa ; à sa droite Brahma entre Virūḍhaka et Dhṛtarāṣṭra ; puis le long des murs, deux rangées de neuf statues ; à gauche, Maheçvara, Vajra-guhyaka, Hārītinan, Sarasvatī, Pṛthivī, Candra, Sing tchou kin tchouan wang 星主金轉王 [1], le roi des Kinnara, et Yama ; à droite, Sañjaya, Çrī-devī, la déesse de l'arbre de la bodhi, Marīcī, Wei-t'o, Sūrya, Kouei-tseu-mou, le roi des Asura, et Sāgara. Au Kouang-hiao sseu 光孝寺, dans la ville même de Canton, on retrouve les mêmes personnages, à cela près que le roi des Asura est remplacé par San che san t'ien 三十三天 représentant les Trayastriṃça ; mais ils sont disposés dans un ordre tout différent. Dans les deux cas on compte ainsi vingt-quatre divinités ; et ce chiffre est obtenu par l'adjonction au groupe-type donné par Hing-ting, de Sing tchou kin tchouan wang, du roi des Kinnara et de celui des Asura, auquel se substitue, au Kouang-hiao sseu, San che san t'ien, et par le dédoublement de Kouei-tseu-mou qui y figure une fois sous ce nom et une fois sous celui de Hārītinan [2]. Chose un peu étonnante au premier abord, au Neng-jen sseu, Hārītinan est un homme pourvu d'une barbe abondante. Les explications données à ce sujet par écrit à M. Maspero par les bonzes de ce temple sont assez curieuses et méritent d'être rapportées.

Demande. — Hārītī et Kouei-tseu-mou sont la même personne ; pourquoi avez-vous deux statues différentes. De plus, j'ai lu que Hārītī était une femme. Pourquoi est-elle représentée en homme ?

Réponse. — Hārītī est un bodhisattva, et les bodhisattva ont beaucoup de corps. Il y a quelque cinq cents générations, il y eut Kouei-tseu-mou, et ensuite elle devint Hārītī.

D. — On dit que Kouei-tseu-mou, sous le nom de Hārītī, fut convertie par le Buddha. Cela ne concorde pas.

---

(1) Je n'ai pas réussi à identifier ce personnage.

(2) On a là, — est-il besoin de le faire remarquer ? — une trace bien nette des accroissements qui furent donnés en divers lieux au groupe des vingt dieux, accroissements que signalait et réprouvait Hing-ting.

R. — Cela concorde parce que c'est un bodhisattva. Kouei-tseu-mou était une méchante femme qui faisait du mal aux hommes et aux enfants. Elle fut convertie par le Buddha et devint un bodhisattva. Plus tard, elle reparut sous le nom de Hārītī. Hārītī est un personnage vertueux 善人.

D. — Personnage vertueux homme 善男人 ou femme 善女人?

R. — Kouei-tseu-mou était une femme, mais Hārītī était un homme. Tout cela vient de ce que les bodhisattva peuvent prendre toutes sortes de corps.

D. — Alors Kouei-tseu-mou et Hārītī sont un seul bodhisattva en deux existences différentes 一菩薩之二生?

R. — Oui, mais pour les bodhisattva il faut dire transformation 變身, et non existence 生.

D. — J'ai entendu dire que Kouei-tseu-mou après sa conversion avait promis de donner des enfants aux femmes stériles et de protéger les enfants. Est-ce vrai?

R. — Je ne sais pas. Les enfants viennent du bonheur 福 et des mérites.

D. — Savez-vous le nom de l'enfant de Kouei-tseu-mou, ou ne le connaît-on pas?

R. — Kouei-tseu-mou eut cent 一百 enfants. Comme on ne pouvait pas les représenter tous, on n'en a figuré qu'un seul. On ne sait pas son nom.

Pour originale qu'elle soit, l'explication de la dualité de Kouei-tseu-mou n'en est pas moins d'une orthodoxie parfaite; mais elle jette un jour peu favorable sur les connaissances positives des bonzes chinois.

Au Kouang-hiao sseu, Hārītī est représentée en forme féminine; l'explication donnée est substantiellement la même; elle s'accompagne toutefois d'un « exemple » qu'il peut être bon de noter. « Hārītī et Kouei-tseu-mou sont deux corps 身 d'un même bodhisattva. Les bodhisattva peuvent prendre beaucoup de corps à la fois. Ainsi les dix-huit arhat sont tous Kouan-yin 十八羅漢都是觀音菩薩. »

A Ning-po, on trouve en plusieurs temples, notamment au T'ien-fong sseu 天封寺, la série des vingt dieux 二十尊天菩薩. Kouei-tseu-mou y figure seule, et on n'y voit pas Hārītinan, qui est pourtant connu des bonzes comme un homme, mais n'ayant aucun rapport avec Kouei-tseu-mou. On ignore le pouvoir de celle-ci de donner la fécondité, mais on sait que son fils s'appelle E-ñi [1].

On peut se demander ce qui valut à Hārītī l'honneur d'être rangée dès le début parmi tous ces personnages puissants par eux-mêmes, ou importants par le rôle que leur attribue le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*. Sans doute cet ouvrage la nomme dès ses premières lignes et plusieurs fois ensuite parmi les protecteurs de ceux qui le connaîtront et mettront ses préceptes en pratique; mais d'autres aussi ont cet honneur qui n'ont pas obtenu le premier. Sans doute encore la présence de ses cinq cents fils soumis à ses ordres relevait fort le prestige de

---

[1] Prononciation locale de 愛兒.

leur mère ; mais d'autres aussi avaient des suivants en nombre égal ou supérieur, qui furent laissés de côté. Peut-être serait-il possible d'y voir un effet de la présence de son image dans les monastères et du culte traditionnel qui lui était rendu. Elle y avait déjà droit de cité et y était considérée. Et la même raison vaut sans doute pour Wei-t'o, dont sous l'influence des révélations de Tao-siuan, les statues s'étaient assez rapidement dressées dans tous les monastères. Il semble qu'elle aurait dû valoir aussi pour Āṭavaka ; sans doute il est à peine nommé dans le *Suvarṇa prabhāsa sūtra*, mais il recevait lui aussi l'offrande quotidienne de nourriture. Peut-être fut-il laissé de côté par suite de l'oubli dans lequel tombent parfois, sans qu'on en puisse préciser les causes, certains personnages qui furent un temps vénérés, et que la dévotion des âges suivants délaisse.

M. Bœrschmann a reconnu ce groupe, sous la forme de vingt-quatre Tchou-t'ien, dans d'assez nombreux temples chinois, et a donné des plans sommaires indiquant les places qu'il y occupe le plus ordinairement ; mais il n'a pu, dit-il, obtenir de renseignements précis sur ces personnages. Il a cru voir quelques ressemblances entre les attributs que portent quelques-uns d'entre eux et ceux de certaines statues taoïstes, et il lui a paru que ce groupe devait être d'origine taoïste. « Jedenfalls, dit-il, dürften sie kaum buddhistischer Herkunft sein (1). »

Ajoutons enfin qu'en certains endroits Hārītī fut certainement l'objet d'un culte spécial. Ainsi le *Yeou yang tsa tchou* 酉陽雜俎, k. 5, nous apprend que le prince Wen-houei 文惠太子 avait fait placer dans le Kouang-ming sseu 光明寺, une belle Kouei-tseu-mou de Li-sieou 李岫. D'autre part, dans le *San Tendai Godai san ki* 參天台五臺山記 (2), k. 1, le moine japonais Jōjin 成尋, qui visita ces régions en 1072-1073, rapporte avoir vu au Hing-kiao sseu 興教寺 une chapelle de Kouei-tseu-mou 鬼子母堂, et y avoir fait ses dévotions.

L'école du T'ien-t'ai, en sino-japonais Tendai, apporta naturellement avec elle le groupe des vingt dieux, qui ne paraît pas avoir subi au Japon de variations, au moins comparables à celles qu'il connut en Chine.

D'autre part, au XIIIe siècle, lorsque le grand moine Nichiren 日蓮, voulant réagir contre les adoucissements excessifs introduits dans le bouddhisme par les récentes écoles de la Terre-Pure, Jōdo-shū 淨土宗 et surtout Jōdo-shinshū 淨土眞宗, entreprit sa réforme religieuse, il lui donna comme fondement le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, *Hokke-kyō* 法華經 : d'où le nom de Hokke-shū donné concuremment avec celui de Nichiren-shū à cette école. Hārītī paraît, on le sait, dans ce livre, avec dix rākṣasī (3), et y promet d'étendre sa protection sur ceux qui posséderont ce sūtra et s'emploieront à le faire

(1) *Zeitschrift für Ethnologie*, 1911. *Durchdringung der drei chinesischen Religionen*, p. 433.
(2) *Shiseki shūran* 史籍集覽, vol. 26.
(3) Cf. *supra*, p. 41.

connaître. S'autorisant de cette promesse, Nichiren voulut que dans les monastères et temples qui suivaient sa réforme, un culte spécial fût rendu à Hārītī en qualité de protectrice particulière des fidèles et des prédicateurs ; et en tous ceux de quelque importance en effet, une chapelle est consacrée à Hārītī, sous le nom de Kishimo-jin 鬼子母神.

Rien d'analogue à ce qui précède ne semble exister en pays annamite. Le groupe des vingt dieux y est en tout cas inconnu aujourd'hui, et en dehors du titre de tôn-thiên bồ-tát 尊天菩薩 donné à Vi-dà (Wei-t'o) [1], rien ne permet de supposer qu'il en ait été autrement dans le passé.

Culte populaire : Hārītī et Avalokiteçvara.

Du culte populaire de Hārītī dans l'Inde, nous ne savons que fort peu de chose. Il paraît certain toutefois, qu'il fut très répandu et très tenace. Il répondait à des sentiments trop puissants, désir d'une postérité, amour des enfants et souci de leur santé, pour qu'il en fût autrement. Nous avons de son existence des témoignages directs d'une antiquité vénérable. L'un nous est apporté par l'*Ekkottarāgama*. Il est dit au k. 25 [2] de cet ouvrage qu'un certain Candraprabha 月光, riche gṛhapati de Çrāvastī, n'ayant pas d'enfants, s'adressa pour obtenir un fils à un certain nombre de dieux ou de génies parmi lesquels figure Hārītī, et que sa demande fut exaucée. D'autre part, le *Sseu fen liu* 四分律, k. 46 et 51 [3], nous conte deux histoires à peu près semblables, d'un roi Yue-yi 月益 Candravardhana (?) et d'un roi Li-yi-tchong-cheng 利益衆生. Encore que Hārītī n'y soit pas invoquée seule [4], ces récits suffisent à établir que dès cette époque elle était l'une des divinités auxquelles on avait recours en semblable occurrence.

---

(1) Cf. *BEFEO*, XVI, III, *Le dieu Wei-t'o*, p. 15.

(2) TT, XII [昃], III, p. 24 a ; TK, XIII, III, p. 108 b 下.

(3) TT, XV [列], VI, pp. 6 a et 37 a ; TK, XVII, X, pp. 275 a 下 et XVIII, I, p. 306 b 下.

(4) Dans ce cortège de dieux ou génies dispensateurs de la fécondité, quelques-uns sont inattendus : après Sūrya et Candra, Pṛthivī, Hārītī, les quatre devarāja, Çakra et Brahmā, l'*Ekottarāgama* cite les dieux des montagnes, des arbres, des carrefours, etc., 山神樹神五道之神. Le *Sseu fen liu* donne une liste plus longue encore, la même à peu de chose près les deux fois : k. 46, 祠祀水神禮事種種諸天滿善天寶善天日月釋梵地火風神摩醯首羅天園神林神空野神市神鬼子母神城郭神 ; k. 51, 禮事種種諸天河水池水滿善天寶善天日月帝釋梵天王地水火風神摩醯首羅天子園神林神巷陌諸神鬼子母聚落諸神. Cf. encore *ibid.*, k. 25 et 38, *Ekottarāgama*, k. 32, *Oṣadhivastu* des Mūla-Sarvāstivādin, k. 13, etc., où des divinités du même genre sont invoquées dans le même but. Il est peut-être intéressant de noter d'autre part, que plusieurs de ces divinités populaires ressemblent singulièrement, si elles ne sont complètement identiques, à celles qu'attaque si vigoureusement le *Kouei-tseu-mou*

Plus tard, en traversant le Gandhāra, Hiuan-tsang put vénérer le stūpa élevé à la place où, d'après une importante tradition locale, le Buddha avait converti Kouei-tseu-mou ; et il témoigne qu'à cette époque, on avait recours à elle pour obtenir des enfants, 祭以求嗣 (1).

Enfin Yi-tsing rapporte que de son temps, dans l'Inde, « ceux qui, à cause de quelque maladie, n'avaient pas d'enfants, faisaient offrande de nourriture [à Hārītī], et les demandes de tous étaient exaucées » (2).

Cette croyance a survécu au bouddhisme, au moins en ce point de son ancien empire. Dans le récit de son voyage *Sur la frontière Indo-Afghane* (3), M. Foucher a conté comment il avait eu le « plaisir de trouver . . . encore vivante parmi ces mahométans, une légende hindoue et même bouddhique », celle de Hārītī, à qui, sans la connaître, les habitants voisins des ruines du stūpa élevé à la mémoire de la conversion de l'ogresse, demandent aujourd'hui encore la santé de leurs enfants. Et on sait que Hārītī est toujours honorée au Népal.

Ce culte suivit-il le bouddhisme dans son expansion par delà les frontières septentrionales de l'Inde ? A priori, la chose est vraisemblable ; malheureusement on n'en a jusqu'à présent relevé aucune preuve. Laissons de côté l'Asie centrale de laquelle nous ne savons que peu de chose. Mais en Chine même, où les documents, surtout à partir de l'époque des T'ang, sont nombreux et variés, on n'en a point trouvé, que je sache, qui nous renseigne clairement sur ce point. En dehors de ceux qui concernent le culte monastique, le seul à ma connaissance qui parle de Hārītī est un passage du *Ling kouei tche* 靈鬼志, cité par le *Pien tcheng louen*, k. 7 (4).

Dans la sous-préfecture de Li-yang 歷陽 (5), un nommé Tchang Yin 張應 qui était originairement sectateur des démons, 魔家, prit pour épouse une fille

---

king (cf. *supra*, pp. 19 et 21). Ce même groupe paraît, avec quelques légères différences dans l'énumération des divinités qui le constituent, en d'autres ouvrages encore ; tel le *Fo chouo ts'ien cheou ts'ien yen Kouan-che-yin p'ou-sa kouang ta yuan man wou ngai ta pei sin t'o-lo-ni king* 佛說千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經 (TT, XXVII [成], x ; TK, X, x), où l'on voit les dieux des fleuves, de la mer, des rivières et lacs, des herbes médicinales, des arbres, des maisons, des quatre éléments, du sol, des montagnes, des pierres et des palais, se réunir pour écouter une dhāraṇī. Cf. aussi *Yi tseu fo ting tch'ouen wang king*, *loc. cit.*

(1) 西域記, k. 2. Cf. S. JULIEN, *Mémoires sur les contrées occidentales*, I, p. 121.

(2) *Nan hai ki kouei nei fa tchouan*, k. 1, section IX. Cf. TAKAKUSU, *A record of Buddhist religion*, p. 37.

(3) P. 194-197. Cf. aussi *BEFEO*, I, A. FOUCHER, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra*, p. 342.

(4) TT, XXVII [露], viii, p. 58 ; TK, XXX, vi, p. 513 b 下. Je ne connais pas le *Ling kouei tche* cité ici. Le fait dont il s'agit ne se trouve ni dans le *Ling kouei tche* de Tch'ang Yi 常沂 (*Long wei mi chou* 龍威秘書, 4e *tsi*, 8e fascicule), ni dans celui de Siun Che 荀氏 (*Chouo fou* 說郛, 116). Mais de toute façon il ne peut être postérieur au VIIIe siècle.

(5) Le moderne Kieou-kiang 九江.

d'une famille bouddhiste. La huitième année *hiuan-ho* 咸和 (333), il transporta sa résidence à Wou-hou 蕪湖. Sa femme étant tombée malade, il fit pour elle des cérémonies démoniaques 魔事, et y consuma presque tout son bien sans résultat. Sa femme lui dit : « Je suis originairement fille d'une famille bouddhiste ; je vous prie de faire pour moi des cérémonies bouddhistes. » Yin alors se rendit à un monastère. Il y vit Tch'ou T'an-king 竺曇鏡 : « Le Buddha sauve tous les êtres, lui dit-il. Je vous demande de recevoir avec ferveur les préceptes. » T'an-king fixa le lendemain pour se rendre à sa maison. Pendant la nuit, Yin vit en rêve un homme haut de quinze ou seize pieds, la face tournée vers le Sud, marchant à grands pas et pénétrant par la porte [de sa maison, et il l'entendit] dire : « Cette maison est calme mais elle est impure. » Puis dans son rêve, il vit [T'an-] king venir à la suite de cet homme et dire : « Cette maison commence à exciter des sentiments de foi ; il ne faut pas encore la châtier. » Dès son réveil, Yin alluma une lumière et construisit un siège élevé, 高座 (1), et un trône de Kouei-tseu-mou 鬼子母座. Le matin, à l'heure du repas, [T'an-] king se rendit chez Yin. Tous les ustensiles du siège élevé étaient prêts. Il entendit de la bouche de Yin le récit de son rêve. Les deux époux reçurent les cinq préceptes, et la maladie fut guérie.

Le fait à la vérité est isolé, du moins je ne lui connais pas jusqu'à présent de pendant. Mais il faut noter que Fa-lin 法琳 le cite dans un ouvrage d'apologétique, qu'il ne devait donc avoir d'étrange ou d'extraordinaire que ce qu'il en faut pour être admirable sans devenir invraisemblable ni même difficilement croyable. On peut donc dire qu'au moins sous les T'ang, il était admis, sinon universellement, du moins par des gens fort instruits, que Hārītī avait le pouvoir de guérir les maladies, et qu'on l'invoquait parfois pour recouvrer la santé. Mais on ne voit point qu'on se soit adressé à elle pour obtenir des enfants. Il semble qu'on ait ignoré le véritable pouvoir donné à Hārītī par le Buddha et le culte spécial qu'il convenait de lui rendre en conséquence, et de plus qu'on lui en ait rendu un autre, résultant de l'attribution d'un pouvoir différent. Cette ignorance est d'ailleurs fort admissible : ni le *Kouei-tseu-mou king* classé parmi les ouvrages hīnayānistes, ni le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, surtout la partie où est rapportée la légende de Hārītī, qui ne fut traduite que par Yi-tsing, ne pouvaient être très répandus. La naissance d'un culte nouveau est plus difficile à expliquer. Comme je le ferai plus loin, pour un cas qui me paraît du reste beaucoup plus net que celui-ci, je pense qu'il faut recourir pour en rendre compte, à l'influence du tantrisme. Les croyances et les pratiques en sont populaires au mauvais sens du mot, peu relevées, d'un merveilleux fort simple et d'un utilitarisme très attirant. Sans doute les sūtra de cette école dont on trouvera la traduction plus loin ne mettent pas particulièrement en relief le pouvoir de Hārītī de guérir les maladies.

(1) Peut-être pour le moine qui devait faire la cérémonie.

Mais il peut y en avoir eu d'autres ; et Tch'ou T'an-king notamment peut avoir apporté avec lui les croyances particulières de son pays d'origine, l'Asie centrale ou le Nord de l'Inde probablement. Le *Ling kouei tche* est malheureusement d'une sobriété excessive sur la cérémonie qui eut lieu dans la maison de Tchang Yin ; cependant à elle seule, la construction pour la circonstance d'un autel ou trône de Kouei-tseu-mou semble bien dégager comme un parfum de tantrisme.

D'autre part, il est certain qu'au moins depuis cette même époque des T'ang, Avalokiteçvara sous le vocable de « donneur d'enfants », Song tseu Kouan-yin 送子觀音, est, dans le bouddhisme, le dispensateur de la fécondité, reçoit un culte spécial de ceux qui désirent des enfants, et exauce leurs prières. Au dire du *Pien tcheng louen* 辯正論 (1) et surtout du *Kouan-yin tseu lin tsi* 觀音慈林集 (2), le *Ming siang ki* 冥祥記 (3) en rapportait d'assez nombreux exemples, qu'ils lui empruntent et reproduisent tout au long. Houang K'ouo-cheng 黃擴生 (4), resté longtemps sans postérité, invoqua Kouan-yin, et sa femme et sa concubine lui en donnèrent chacune un en même temps. Ho Long-tsiang 何隆將 (5), pour avoir prié une statue de Kouan-yin à mille mains et mille yeux qu'il avait fait placer dans une salle spécialement construite pour elle, vit en songe le bodhisattva lui offrant un enfant nouveau-né 夢大士親授紅兒 ; et en trois ans sa femme eut trois enfants. L'histoire de Ti Tsi 翟楫 (6) est particulièrement digne d'attention : arrivé à l'âge de cinquante ans sans avoir d'enfants, il peignit une image de Kouan-yin et lui adressa de ferventes prières, à la suite desquelles sa femme conçut et vit en songe une femme vêtue de blanc lui présentant un enfant 送一兒, sur un plateau.

L'origine de ce culte n'a du reste rien de mystérieux. Elle se tire très clairement du chapitre du *Saddharma puṇḍarīka sūtra* consacré à Avalokiteçvara. « La femme désirant un fils, qui adore le Bodhisattva Mahâsattva Avalokiteçvara, obtient un fils, beau, aimable, agréable à voir, doué des signes caractéristiques de la virilité, aimé de beaucoup de gens, enlevant les cœurs, ayant fait croître les racines de vertu qui étaient en lui. Celle qui désire une fille, obtient une fille, belle, aimable, agréable à voir, douée de la perfection suprême d'une belle forme, et des signes caractéristiques du sexe féminin, aimée de beaucoup de gens, enlevant les cœurs, ayant fait croître les racines de vertu

(1) K. 7, s. v. 阿練託生胡音遮口. TT, *ibid.* p. 58 b ; TK, *ibid.*, p. 513 b 上. Le récit donné par cet ouvrage a été reproduit par le *T'ai ping kouang ki* 太平廣記, k. 110, p. 2 b.

(2) TK, Supplément, 2ᵉ partie, 2ᵉ section, XXII, IV, *passim*.

(3) Ouvrage perdu dès l'époque des T'ang, mais dont de nombreux passages sont cités dans d'autres œuvres.

(4) *Kouan-yin tseu lin tsi*, k. 2, p. 321 b.

(5) *Ibid.*, p. 322 a 上.

(6) *Ibid.*, p. 317 a 下. Cette anecdote est tirée du *Houang sseu lou* 廣嗣錄.

qui étaient en elle. Car telle est, ô fils de famille, la puissance du Bodhisattva Mahâsattva Avalokiteçvara » (1). Le passage correspondant est un peu plus court, de style un peu plus serré, dans les traductions chinoises (2).

Le *Saddharma puṇḍarīka sūtra* fut un des livres les plus répandus dans le bouddhisme du Nord, et notamment en Chine. Le chapitre consacré à la gloire et à la puissance d'Avalokiteçvara, le *Samanta-mukha parivarta*, *P'ou men p'in* 普門品, paraît surtout avoir joui d'une popularité sans égale. On le désigne parfois sous le titre suggestif de *Kouan-yin king* 觀音經 ; et le *Ki kou lio* 稽古略 rapporte que la mère du moine japonais Musō 夢窓 l'obtint par ses prières « du bodhisattva du *P'ou men* » 普門大士 (3). Sa récitation opère des miracles. C'est elle qui procure des enfants à Souen Tao-tö 孫道德 et à P'ei Yue-tche 卞悅之 (4), qui brise les chaînes de Tong Hiong 董雄, qui sauve K'in Wen-pen 岑文本 des flots qui allaient l'engloutir (5) ; elle produit nombre de merveilles, parmi lesquelles on retrouverait sans doute l'accomplissement de toutes les promesses inscrites dans le texte du *Saddharma puṇḍarīka sūtra*. C'est le *P'ou men p'in* qu'entre tous les livres sacrés la dévotion populaire aimait à recopier pour faire œuvre pie. J'ai eu occasion de signaler dans quelle forte proportion les copies complètes ou partielles du *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, et notamment celles du *P'ou men p'in*, se trouvaient dans les manuscrits de Touen-houang (6). Aujourd'hui encore les catalogues du Tripiṭaka lui font les honneurs d'un article spécial. Le grand dictionnaire bouddhiste *Bukkyō dai jii* 佛教大辭彙 n'hésite pas à dire, s. v. *Kwanzeon* 觀世音, t. I, p. 959, que la dévotion à Avalokiteçvara est, pour la plus grande partie, fondée sur cet ouvrage. Ni le *Kouei-tseu-mou king*, ni le *Saṃyuktavastu* n'eurent une diffusion comparable à la sienne ; connus dans les monastères, ils durent être ignorés de la masse des fidèles. Dans ces conditions, il est assez naturel que la dévotion populaire ait négligé Hārītī, sur laquelle elle devait être mal renseignée, qu'elle devait même à peu près ignorer, — on

---

(1) Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, chapitre XXIV, *Le récit parfaitement heureux*, p. 262. Cf. Kern, *The Saddharma pundarika* (Sacred Books of the East, XXI), chapitre XXIV, *The all-sided one*, p. 409.

(2) 妙法蓮華經, k. 7, section 25, 觀世音菩薩普門品 (TT, XI [盈] I ; TK, IX, II) — 正法華經, k. 10, section 23, 光世音普門品 (TT, *ibid.*, II ; TK, *ibid.*, III). — 添品妙法蓮華經, k. 7, section 24, 觀世音菩薩普門品 (TT, *ibid.* ; TK, *ibid.*).

(3) Cité par le *Kouan-yin tseu lin tsi*, p. 320 b 上.

(4) Cf. *Kouan-yin tseu lin tsi*, citant le *Ming siang ki*, pp. 304 a 下 et 307 b 下.

(5) Cf. *Ming pao ki* 冥報記, d'après le *Fa yuan tchou lin* 法苑珠林, k. 36, le *Fa houa tchouan ki* 法花傳記, k. 6. (TK, Supplément, 2e partie, 2e section, XXIII, I, pp. 8 a 下 b 上 et b 下). Voir aussi le *Fa houa king tch'e yen ki* 法華經持驗記, le *Kouan-yin king tch'e yen ki* 觀音經持驗記 (TK, Supplément, 2e partie, 2e section, VII, v)

(6) *Une mission archéologique japonaise en Chine*, *BEFEO*, XI, p. 177.

a vu plus haut qu'elle était insuffisamment connue dans les monastères mêmes, — et se soit tournée de préférence vers le grand bodhisattva dont le Buddha lui-même avait célébré la puissance et la bonté. En face de celui-ci, l'ogresse convertie faisait évidemment petite figure. Les livres canoniques qui parlent d'elle, eussent-ils même été plus connus, ne pouvaient que la ranger parmi les divinités tout à fait inférieures, tandis qu'Avalokiteçvara trônait presqu'au sommet de la hiérarchie bouddhique des êtres. Il était normal qu'il attirât tous les hommages et envahît la totalité du domaine dont Hārītī eut été en droit de revendiquer au moins une partie... si elle avait été là; mais il paraît bien qu'elle n'y était point, du moins en la qualité qu'il eût fallu.

C'est ainsi, je crois qu'on peut expliquer la formation du culte populaire d'Avalokiteçvara donneur d'enfants et sa grande diffusion en Chine. Peut-être aussi est-il possible que, quelque peu gênés par la nature première de Kouei-tseu-mou, les bonzes chinois aient favorisé la tendance de la dévotion populaire à lui substituer comme objet de ses hommages et de ses prières un personnage plus reluisant, plus capable de rivaliser avec les divinités locales de la fécondité qui devaient exister en ces régions selon toute vraisemblance, et de les effacer. Toutefois, il ne faudrait pas accorder à cette hypothèse une trop grande importance, car alors, elle cadrerait difficilement avec le fait que Hārītī subsista et subsiste encore, comme on l'a vu, dans les monastères et les temples, et que des femmes, des mères surtout viennent l'y invoquer. Ceci doit-il s'interpréter en ce sens que le culte de Hārītī, amoindri et repoussé au second plan, aurait cependant coexisté avec celui d'Avalokiteçvara donneur d'enfants? Cela paraît peu vraisemblable, étant donné qu'on n'en trouve, comme je l'ai dit, aucune trace dans la littérature bouddhiste chinoise. Il paraît plus probable que la présence d'un enfant à côté ou dans les bras de Kouei-tseu-mou a suffi à attirer l'attention et à exciter la dévotion des mères, bien qu'elles ignorassent les détails de l'histoire du personnage ainsi représenté, et que sans doute elles s'en préoccupassent fort peu. L'enfant qui l'accompagne établissait assez à leurs yeux que cette « Mère » devait être une protectrice de l'enfance. Deux faits semblent militer en faveur de cette hypothèse. Le premier est que, quand Kouei-tseu-mou, sous le nom de Ho-li-ti-nan 訶利帝南, est représentée sans enfant, sa statue n'est l'objet d'aucun culte spécial; toute la piété se porte vers la Mère à l'enfant. Le second, c'est que le but du culte de Kouei-tseu-mou, l'objet en vue duquel on l'invoque, a changé : on ne lui demande plus d'enfants, on ignore même qu'elle ait le pouvoir d'en accorder; on la prie de protéger ceux qu'on a, de leur conserver la santé, et de guérir ceux qui sont malades. C'est en quelque sorte un culte nouveau qui a pris naissance ; ce n'est plus celui que fondent ou auquel font allusion les livres canoniques cités plus haut [1].

---

[1] Voir cependant à ce sujet ce qui est dit plus loin, p. 79.

Celui qui donne des enfants, c'est toujours Avalokiteçvara. Les peintres et les sculpteurs, sans doute pour exprimer matériellement ce pouvoir, eurent l'idée de lui mettre un enfant entre les bras. Il semble qu'à l'origne — origine moderne d'ailleurs, car je ne crois pas qu'il existe de représentations d'Avalokiteçvara donneur d'enfants vraiment anciennes, — ce ne fut qu'une invention d'artistes ; en effet, parmi les prescriptions iconographiques assez nombreuses qu'édictent les sūtra tantriques, je n'en ai pas trouvé qui donnassent cette formule. Elle peut avoir été suggérée par des récits édifiants du genre de ceux que j'ai cités plus haut, et qui montrent le bodhisattva, parfois même sous une forme féminine, offrant un enfant à ceux qui l'ont invoqué (1). Si l'on admet que, délibérément et dès le principe, — et cela dut arriver au moins en quelques cas, pour la raison que je viens de dire, — Avalokiteçvara donneur d'enfants fut représenté en forme nettement féminine, la dévotion populaire n'eut qu'à se laisser aller à la suggestion de l'image pour voir dans cette « forme » la nature même de l'être surnaturel qu'elle invoquait. Mais même si l'intention des premiers artistes qui s'attaquèrent à ce sujet fut simplement de représenter un bodhisattva, du jour où ils placèrent un enfant dans ses bras ou sur ses genoux, la féminisation d'Avalokiteçvara donneur d'enfants était inévitable et devait s'accomplir très rapidement. Le bodhisattva est en effet en dehors et au-dessus de la simple humanité et de ses différences sexuelles. Les peintres ont naturellement cherché à indiquer ce caractère surnaturel dans les représentations qu'ils en ont faites : ils en ont écarté tous les traits qui auraient trop nettement accusé le sexe. Ils se sont efforcés de leur donner une beauté douce, affinée épurée, immatérielle ; et comme il est arrivé parfois pour la même raison à leurs confrères d'Occident s'essayant à réprésenter des anges, ils ont abouti à un type plus voisin du visage féminin que du masculin. La tradition iconographique originaire de l'Inde voulait de plus que ces figures, enveloppées de vêtements longs et de voiles légers, fussent parées de bijoux et d'ornements de tête indiquant une sorte de chignon ;

---

(1) Il est tellement normal que des apparitions et des miracles d'Avalokiteçvara aient inspiré les artistes, qu'il ne vaut pas de s'arrêter longuement à en fournir la preuve. Je citerai seulement à ce sujet le *Butsuzō zui* 佛像圖彙, fasc. II, qui note pour quelques représentations d'Avalokiteçvara, le fait ou l'apparition qu'elles rappellent, ou l'ouvrage qui en a fourni les caractères particuliers. Quelques légendes relativement anciennes font aussi apparaître Kouan-yin en simple forme féminine, sans relation avec son pouvoir d'accorder la fécondité. La plus célèbre est celle de sa manifestation au jeune Ma, que rapportait le *Kouan-yin kan yin tchouan* 觀音感應傳, cité par beaucoup d'ouvrages postérieurs (cf. notamment *Fa houa king hien yin lou* 法華經顯應錄 des Song, k. 2 ; TK, Supplément, 2e partie, 2e section, VII, v, p. 446 b 上) et qui inspire les représentations de Kouan-yin sous le nom « d'épouse du jeune Ma » *Ma lang fou Kouan-yin* 馬郎婦觀音.

l'apparence féminine s'en trouvait d'autant plus fortement accusée (1). Qu'on place un enfant entre les bras d'une image de cette nature, offerte spécialement à la dévotion des femmes ; il sera bien difficile à la masse des fidèles d'y voir autre chose qu'une femme. Cette idée à son tour s'imposera à l'iconographie, et bientôt on ne connaîtra plus que « Kouan-yin donneuse d'enfants ». Ce caractère féminin ainsi nettement établi, et aidé par l'allure générale des représentations de bodhisattva que je viens d'indiquer, ne tardera sans doute guère, au moins dans la croyance populaire, à dépasser ce cas particulier ; et ainsi se répandra l'idée que Kouan-yin, même lorsqu'elle n'est pas spécialement la donneuse d'enfants, est une femme.

Kouan-yin donneuse d'enfants est ordinairement représentée assise sur un rocher, tenant un enfant dans ses bras ; parfois, d'autres enfants sont debout auprès d'elle. A côté d'elle, une branche de saule trempe dans un vase ; un oiseau s'approche en volant, tenant dans son bec une fleur ou un rosaire ; quelques pieds de bambou l'encadrent. Quelquefois la fille du nāga, Long-niu 龍女, un jeune garçon nommé Chan-ts'ai 善財, et même Wei-t'o, animent la scène (2).

Ces éléments sont d'origines diverses. L'*Avataṃsaka* raconte comment le jeune Chan-ts'ai, suivant les conseils de Mañjuçrī, se rendit successivement

---

(1) C'est ce qu'on pourrait appeler le type iconographique du grand bodhisattva mystique. On le voit réalisé dans les représentations de Mahāsthāmaprāpta, de Samantabhadra, de Mañjuçrī, de Sūrya et de Candra même en tant qu'assistants de Bhaiṣajyaguru, tout autant que dans celles d'Avalokiteçvara ; c'est lui que varient si heureusement les vingt-cinq bodhisattva musiciens de la célèbre peinture du Kōya-san au Japon, et dont à coup sûr ni Eshin sōzu 慧心僧都, ni les moines de ce monastère à la règle si stricte n'entendaient nullement faire des femmes. La tête rasée de Kṣitigarbha semble lui échapper ; mais qu'on la suppose coiffée des ornements qui parent les autres, et il y apparaîtra très net. Il y a là une règle, un canon iconographique de grande importance et dont il est nécessaire de se bien pénétrer, si l'on ne veut pas s'exposer à prendre pour des figures féminines la plupart des représentations de bodhisattva, et notamment les plus belles d'entre elles. Celles de Kouan-yin étant de beaucoup les plus nombreuses, c'est à propos d'elles que cette erreur se commet le plus fréquemment. Elle s'autorise malheureusement du nom de critiques réputés qui n'y ont pas échappé, pour s'être trop fiés à ces apparences et contentés de leur donner l'interprétation qui paraissait la plus naturelle. Indiscutée grâce à cette caution, elle a fini par prendre les allures d'une chose indiscutable. A cause d'elle, des représentations de bodhisattva quelconques risquent d'être, et sont en effet parfois, prises pour des Kouan-yin. D'elle aussi est sortie l'idée, maintenant répandue partout, de la « Déesse de la miséricorde », conception qui me paraît étrangère à l'esprit chinois, au moins dans le sens que nous lui donnons, mais qui ne lui déplaît point, et que les Chinois acceptent volontiers, tout ainsi qu'ils ont, avec empressement, accepté d'avoir inventé la boussole.

(2) On en trouvera des reproductions dans Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, 1re partie, t. I, no 1, fig 1 et 2 ; cf. aussi, 2e partie, t. VI, fig. 40, bien qu'il ne s'agisse pas de Kouan-yin en qualité de donneuse d'enfants.

dans des régions de plus en plus méridionales, pour y consulter différents saints personnages. Parmi ceux-ci figure Avalokiteçvara. Chan-ts'ai le trouva assis les jambes croisées sur un roc de diamant, dans une vallée abrupte et rocheuse du mont Potalaka, où des eaux serpentent dans la verdure des herbes parfumées (1). La fille du nāga, ou plus précisément de Sāgara, roi des nāga, est connue par le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, qui raconte sa conversion, et comment elle fut métamorphosée en homme afin de pouvoir atteindre à l'état de bodhisattva. Je ne connais pas d'ouvrage qui la mette en relation spéciale avec Avalokiteçvara ; mais elle paraît avoir été assez populaire, et cette popularité peut suffire à expliquer sa présence dans ces représentations. Le rosaire pourrait n'être qu'une transformation du collier offert à Avalokiteçvara par Akṣayamati, d'après le *P'ou men p'in*. En tous cas, plusieurs ouvrages tantriques le font porter par Kouan-yin.

Plus tard, un sūtra non canonique, et que même le bouddhisme orthodoxe, si ce mot est de mise ici, considère comme un faux, le *Pāṇḍaravāsini Avalokiteçvara bodhisattva sūtra* 高王白衣觀音經, reprit cette description et l'enrichit de quelques détails nouveaux (2). Le mont Potalaka, dit-il, s'élève au milieu de la mer ; c'est là que réside le bodhisattva Avalokiteçvara. Trois pieds de bambou pourpre, 紫 竹, se dressent auprès de lui ; un saule (ou une branche de saule — 枝 楊 柳) le protège de la poussière du monde. Un perroquet portant une fleur vient la lui offrir. La fille du nāga lui présente mille sortes de joyaux. Ses pieds reposent sur une fleur de lotus ; dans sa main il tient une branche de saule. Et un peu plus loin, le même ouvrage fait apparaître le jeune Chan-ts'ai. Je ne connais pas ce sūtra qui ne figure pas dans le supplément au Tripiṭaka de Kyōto : le passage qui précède est cité dans le *Selected Relics of Japanese Art*, t. XVIII, à propos de la pl. X repro-

(1) Traduction de Çikṣānanda, 大方等華嚴經, k. 68 ; TT, I [天], IV, p. 33 b ; TK, VII, IX, p. 324 b sqq. De nombreuses représentations de Kouan-yin sont inspirées de cette description. Je citerai seulement la broderie du kāṣāya que la tradition attribue à Tche-yi et qui est conservé au Kao-ming sseu du T'ien-t'ai (cf. *BEFEO*, XIV, VIII, H. MASPERO, *op. cit.*, p. 64 et pl. XIX), une peinture de Minchō 明 兆, charmante de dessin et de tonalité (*Kokka*, n° 138), une autre, anonyme, à P'ou-t'o, reproduite dans DORÉ, *op. cit.*, 2e partie, t. VI, fig 39. Mais presque toutes empruntent quelque détail, notamment le vase où trempe une branche de saule ou de bambou, à un autre ouvrage, dont il va être question. Cf. aussi le *Kouan-ts'eu-ts'ai jou louen p'ou-sa yeou-kie fa yao* 觀自在如輪菩薩瑜伽法要:... 如經說處所‖山間及流水‖清淨阿蘭若‖勝樂之澗谷...

(2) Les « vêtements blancs » de Kouan-yin apparaissent dans plusieurs ouvrages tantriques. Cf. *Ts'ing tsing Kouan-che-yin p'ou-kien t'o-lo-ni king* 清淨觀世音普賢陀羅尼經, etc. Avalokiteçvara aux vêtements blancs figure sous le titre de pāṇḍaravāsini, *po-tcheu-tsouen* 白處尊, dans le Kouan-yin yuan 觀音院 du Vajradhatumaṇḍala, d'après le *Ta-je king* 大日經(大毗盧遮那成佛神變加持經), k. 5 TT, XXV [閏], I, p. 34 a ; TK, XII, VII, p. 592 b 上.

duisant une très belle peinture, où se trouvent précisément tous les détails donnés par ce sûtra [1].

Les données du *Paṇḍaravāsini Avalokiteçvara bodhisattva sūtra* furent reprises par la plupart des Vies de Kouan-yin qui se multiplièrent en Chine sous la forme de pieux romans d'aventures. Obéissant aux croyances populaires de leur époque, elles firent naturellement de Kouan-yin une femme ; d'ailleurs, les malheurs, les épreuves, la constance d'une héroïne éveillent toujours un intérêt plus vif que ceux d'un homme. La plus célèbre de ces élucubrations, *Nan hai Kouan-yin ts'iuan tchouan* 南海觀音全傳, fait de Kouan-yin la fille du roi d'un grand pays situé quelque part aux environs de l'Inde, à qui ses vertus et ses mérites valurent une puissance et des honneurs divins [2]. On y retrouve P'ou-t'o chan 普陀山 et le saule, Chan-ts'ai et la fille du nāga. D'autres ouvrages modifient plus ou moins ce thème, probablement suivant les légendes en vogue dans les pays où ils naquirent. Selon quelques-uns, peut-être originaires des pays baignés par la mer de Chine, Kouan-yin était une jeune Coréenne que l'injustice de son mari plongea dans un abîme de maux, qui se fit moine sous un déguisement masculin et fut alors en butte à des calomnies dont sa mort seule put prouver la fausseté. En récompense de ses vertus, le Buddha — toujours nommé Jou-lai 如來 dans ces sortes d'ouvrages — l'éleva au rang de bodhisattva en lui confiant la garde d'un enfant qu'elle avait sauvé et adopté.

Il est à noter que toujours l'existence féminine de Kouan-yin, le principal argument à l'appui de la thèse qui en fait essentiellement une femme, succède à d'autres existences masculines, comme une suprême épreuve avant la gloire qui lui est réservée en qualité de bodhisattva. Ce fait n'est peut-être pas sans quelque rapport avec certain détail peu connu de la légende du roi Long-tchen 龍珍. On sait que ce roi abandonna son trône, se fit moine sous le nom de Dharmākara, Fa-tsang, 法藏, et finalement devint le buddha Amitābha. D'après le *Wou-leang-cheou king tch'ao tchou* 無量壽經鈔註, lorsqu'il se retira dans les montagnes pour y pratiquer la Loi, il fut accompagné par deux filles d'un de ses sujets. L'une, nommée Lou-p'o-na 綠婆那, devint ensuite le bodhisattva Avalokiteçvara ; l'autre, Si-tche-ho 洗澤河, devint le bodhisattva Mahāsthāmaprāpta. Je ne connais pas cet ouvrage, que je cite

---

(1) On les trouve aussi en nombre d'autres œuvres ; je ne citerai qu'une pierre gravée de P'ou-t'o, dont un estampage est reproduit dans de Seidlitz. *Les estampes japonaises*, pl. I.

(2) Pour cette légende, voir De Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, t. I, p. 188 sqq., et Doré, *op. cit.*, 2e partie, t. VI, p 94 sqq On trouvera, *ibid.*, p. 196, une liste de quelques ouvrages du même genre. Tous sont relativement modernes, et il me paraît impossible de s'appuyer sur eux, comme on l'a parfois essayé, pour supposer l'existence en Chine, antérieurement au bouddhisme, d'une déesse Kouan-yin, à laquelle on aurait, dans la suite, identifié Avalokiteçvara.

d'après le *Bukkyō iroha jiten*, I, p. 293, s. v. *Hōzō* 法藏. Le *Bukkyō dai jii* s. v. *Kwanzeon*, ne le nomme pas, mais rapporte la même légende dont il ne donne pas l'origine.

Il faut remarquer que, si contraire que soit aux principes du bouddhisme l'existence d'un bodhisattva essentiellement femme, sa transformation en femme n'a pourtant rien d'impossible, transformation simplement d'apparence pour ainsi dire, l'essence de son être n'étant pas modifiée. Les bodhisattva possèdent en effet un grand nombre de « corps », suivant l'expression technique, c'est-à-dire jouissent d'un grand pouvoir de transformation. En ce qui concerne particulièrement Avalokiteçvara, ses « trente-trois corps » *Kouan-yin san che san chen* 觀音三十三身, sont célèbres ; et parmi eux figurent plusieurs « corps » féminins.

C'est encore au *P'ou men p'in* que remonte cette notion. Le texte traduit par Burnouf (1) et par Kern (2) n'indique à la vérité que quelques-unes de ces transformations, et paraît concorder sur ce point avec celui que suivit Tch'ou Fa-hou (3). Mais Kumārajīva en a un plus développé. De sa traduction (4), que confirme, corrige ou éclaircit sur quelques points la révision de Jñānagupta et Dharmagupta (5), résulte la série suivante des « corps » d'Avalokiteçvara : buddha, pratyekabuddha, çrāvaka, Brahmā, Içvara, Maheçvara, mahādevasenāpati ou grand général des deva (6), Vaiçramaṇa, roi cakravartin, petit roi ou rājaka (7), gṛhapati, kulapati 居士, mantrin ou ministre 宰官, brahmane, bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā, femme, jeune garçon, jeune fille, deva, nāga, yakṣa, gandharva, asura, garuḍa, kinnara, mahoraga, homme, démon, Vajrapāṇi ; soit trente-deux « corps », auxquels s'ajoute naturellement celui de bodhisattva, ce qui porte le total à trente-trois (8). Ce chiffre n'est

---

(1) *Op. cit.*, p. 264.

(2) *Op. cit.*, p. 410-411.

(3) 正法華經, k. 10, section 23, 光世音普門品.

(4) 妙法蓮華經, k. 7, section 25.

(5) 添品妙法蓮華經, k. 7, section 24.

(6) 天大將軍, correspondant à senāpati de Kern, qui l'explique en note : « the commander-in-chief of the army of the gods ».

(7) 小王, par opposion au roi cakravartin.

(8) Le *Cheou leng yen king* [大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行] 首楞嚴經, k. 6 (TT, XXVII, 1, p. 21 a ; TK, XII, IV, p. 325 ab) reproduit cette série, avec quelques légères variantes et des explications plus développées. A la place du « corps » de Vaiçramaṇa, il donne ceux des quatre devaraja et des princes héritiers de ces rois 四天王國太子身 ; pour celui du petit roi rājaka, il précise qu'il s'agit d'un roi humain 人王. Il ne mentionne pas le « corps » de Vajrapāṇi, mais, grâce au dédoublement du « corps » de Vaiçramaṇa, il arrive cependant au total de trente-deux, 是名妙淨三十二應入國土身. Le « corps » de femme est expliqué 女主身及國夫人命婦大家. Il est spécifié que celui de jeune garçon désigne un jeune homme chaste, et celui de jeune fille, une vierge. En pratique, c'est la série donnée par le *P'ou men p'in* qui a prévalu.

d'ailleurs en quelque sorte que celui des « catégories » des transformations d'Avalokiteçvara ; en fait leur nombre est illimité. Et dans le Tripiṭaka même on en trouve une, un « corps féminin » précisément, qui n'est pas décomptée spécialement dans la série qu'on vient de voir : c'est la Jaṅgulī-bālikā, *Tou-niu* 毒女, sorte de charmeuse de serpents qui protège des atteintes du poison. Le *Jang-wou-li t'ong niu king* 穰麌梨童女經 est aussi appelé *Kouan-ts'eu-ts'ai p'ou-sa houa chen Jang-wou-li-ye t'ong niu siao fou tou haï t'o-lo-ni king* 觀自在菩薩化身蘘麌哩曳童女銷伏毒害陀羅尼經.

Les représentations de Kouan-yin, donneuse d'enfants furent et sont populaires et assez répandues en Chine. Elles ont parfois étonné par une ressemblance fort explicable à la réflexion. Une femme tenant un enfant dans ses bras ou sur ses genoux évoque invinciblement l'idée de maternité : et s'il s'agit d'une image dont la tête s'entoure d'une auréole et à laquelle des honneurs religieux sont rendus, immédiatement se lève en nous le souvenir de celle de la Vierge Marie portant Jésus enfant. Ce souvenir, et l'étonnement qu'il provoque se devinent entre les lignes suivantes de Gonçalez de Mendoça décrivant une peinture qu'il vit en Chine dans la dernière partie du XVI[e] siècle.

« Usan ansi mesmo una pintura de una muger muy hermosa con uno niño en los braços, que dizen lo pario quedando virgen, y que era hija de un gran Rey : reverancian la mucho, y hazen oracion delante della, mas no saben dezir mas de lo dicho, deste mysterio, y que vivio santamente, y sin hazer en toda su vida peccado. » (1)

C'est sans doute le lieu de noter que certaines représentations de Hārītī ont donné lieu à des méprises analogues. A propos de celle de Tourfan, on a été

(1) *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China... hecha y ordenada por el muy R. P. maestro* Fr. Ioan Gonçalez de Mendoça, Anvers, 1596, p. 25. L'auteur rapporte ensuite ce qui suit, d'après le dominicain portugais Gaspar de la Cruz qui avait séjourné en Chine et notamment à Canton : « Aviendo ydo a una isleta que estava en medio de un rio, muy grande, donde estava una casa, a manera de Monasterio de los religiosos, de aquella tierra, y andando por el, viendo algunas cosas curiosas y antiguas que alli avia, entre otras cosas, vio una capilla como oratorio, muy bien hecho y muy curiosamente adereçado, que se subia a el por ciertas gradas, y que estava ferrado, y cercado de unas rexas doradas, y que mirando al altar que estava con un frontal muy rico, vio en medio del un bulto de muger de maravillosa perficion con uno niño que le tenia los bracitos hechados por el cuello, ardiendo delante della una lampara. » Cf. aussi p. 205 Gaspar de la Cruz ajoute, — je le cite d'après la traduction de Purchas (*Purchas his pilgrims*, III, I. 195) — : « I suspecting that to bee some shew of Christianitie, demanded of some Lay-men, and some of the Idoll Priests which were there, what that woman signified, and none could tell it mee, nor give mee any reason of it. It might well be the Image of our Ladie, made by the ancient Christians, that Saint Thomas left there, or by their occasion made, but the conclusion is, that all is forgotten : it might also be some Gentiles Image. »

jusqu'à parler de « Notre-Dame de Tourfan », dit M. Foucher (¹) ; et au Japon, j'ai entendu faire des rapprochements de même genre, encore que plus discrets, entre les statuettes de Ko-yasu Kwannon et de Kishimo-jin (Hārītī) et celles de la Vierge Marie.

Le culte populaire en Chine ayant igoré Hārītī et réservé ses hommages à Kouan-yin donneuse d'enfants, il est normal qu'il en ait été de même en Annam. Quan-âm tông tử — c'est la prononciation sino-annamite du chinois Kouan-yin song tseu 觀音送子, — y est en effet fort connue et honorée. Sa statue a provoqué chez Koffler, qui vécut en Cochinchine de 1740 à 1755, un étonnement comparable à celui qu'avait éprouvé Gonçalez de Mendoça en Chine ; parlant des représentations de désses qu'il a vues dans certains temples : « Has inter una, dit-il, quæ simulacrum dei genitricis, parvulum JESUM sinistro portantis brachio repræsentare videtur. Inscriptus basi titulus est : *Patrona prægnantium, et puerperarum mater* : Hæc præ cæteris a devoto feminarum sexu, eximia colitur religione. » (²) Cette statue se trouve en effet en beaucoup de temples : Quan-âm assise tient un enfant sur ses genoux ; à sa gauche, un rameau de saule trempe dans un vase, et à sa droite, un oiseau ressemblant à un perroquet, est perché sur un rocher ou une branche d'arbre. La légende dont elle est inspirée est la seconde de celles que j'ai citées plus haut, celle qui fait de Kouan-yin une Coréenne (³). C'est cette légende que relatent des poèmes populaires comme le *Quan-âm Thị-kính truyện*, « Histoire de Quan-âm (sous le nom de) Thị-kính », nom qu'elle portait pendant sa dernière vie humaine, le *Quan-âm tống tử bản-hạnh* « Vie de Quan-âm donneuse d'enfants », le « *Quan-âm diễn-ca* » « Poème sur Quan-âm », ce dernier faisant pourtant de Quan-âm une Chinoise du Tchö-kang, ayant vécu à l'époque des Ming.

Au Japon, Hārītī paraît avoir été ignorée du bouddhisme populaire des premiers âges ; du moins ne trouve-t-on aucune trace d'un culte dont elle aurait été l'objet. Mais dès le VIIIᵉ siècle, on constate l'existence d'un culte adressé à Kwannon en relation avec les fonctions de la maternité. Il ne s'agit plus ici d'obtenir des enfants, mais un heureux accouchement. L'origine et les raisons de cette nouvelle modification sont jusqu'à présent mystérieuses. Sans doute

---

(¹) *La Madone bouddhique*, p. 8.

(²) *Johannis Koffler historica Cochinchinæ descriptio in epitomen redacta ab* Anselmo ab ECKART (Norimbergae, 1803), p. 90. La traduction de l'inscription a été évidemment fournie à Koffler par un interprète qui s'est contenté d'une large approximation.

(³) Cf. DUMOUTIER, *Les cultes annamites*, p. 30, où l'auteur rappelle que l'aspect des statues de Quan-âm tenant un enfant sur ses genoux, les avait fait prendre par les soldats français pour des statues de « la Sainte Vierge ».

quelques ouvrages tantriques attribuent entre beaucoup d'autres ce pouvoir à Avalokiteçvara ; mais d'abord ils l'attribuent de la même façon à d'autres personnages ; ensuite ils le mettent fort en dessous de celui d'accorder la fécondité, et on ne voit pas comment celui-ci a pu être négligé au profit de celui-là. Toutefois le fait paraît certain ; il est attesté par la fondation du Taisan-ji 泰產寺 « temple de l'accouchement prospère », dédié à Avalokiteçvara à mille mains, fondation attribuée à l'impératrice Kōmyō 光明, femme de l'empereur Shōmu 聖武. Celle-ci étant enceinte, invoqua la protection d'Amaterasu. Une nuit, elle vit en songe le bodhisattva Avalokiteçvara (¹) debout auprès de son lit ; et le matin venu, elle trouva à côté d'elle une statuette d'environ cinq centimètres de hauteur, réprésentant le bodhisattva tel qu'il lui était apparu. Elle la conserva précieusement, et après sa délivrance, la fit placer dans l'intérieur de la statue vénérée au Taisan-ji. Celui-ci devint le centre d'une dévotion populaire ayant pour but d'obtenir une heureuse délivrance aux femmes enceintes, et fut connu vulgairement sous le nom d'Avalokiteçvara de l'enfantement facile, Ko-yasu Kwannon 子安觀音. Le Taisan-ji existe encore : il dépend du célèbre Kiyomizu-dera 清水寺 à Kyōto, auprès duquel il s'élève.

Cette dévotion se répandit sans doute assez rapidement dans tout le Japon, en partie probablement grâce à des pèlerins mi-religieux mi-laïques, connus par assimilation sous le nom de *roku-bu* 六部 (²), transportant dans une sorte de tabernacle suspendu à leurs épaules comme une hotte, une statuette d'Avalokiteçvara en forme féminine, tenant un enfant dans ses bras, Ko-yasu Kwannon, qu'ils offraient à la vénération publique, et recevant quelques aumônes en échange des prières qu'ils lui adressaient au son d'une clochette ou d'un timbre, pour les pieux donateurs. Leur nombre paraît avoir fort diminué en ces dernières années, mais on en rencontre encore (³). Disons enfin que Kwannon, bien que de beaucoup la plus connue en ce rôle, n'est pas seule à procurer d'heureux accouchements ; il y a quelque cent ans, l'*Edo meisho zue* 江戶名所圖繪, k. 7, mentionnait notamment l'existence à Edo d'un petit temple dédié à Ko-yasu Yakushi Nyorai 子安藥師如來, Bhaiṣajyaguru Tathāgata de l'enfantement facile (⁴).

Le culte populaire de Hārītī, ou plutôt de Kishimo-jin 鬼子母神, car le premier nom est peu connu des fidèles, ne parut que beaucoup plus tard. J'ai

---

(¹) Dès cette époque les idées qui devaient aboutir peu après à la fusion du bouddhisme et du shintoïsme sous le nom de *Ryōbu shintō* 兩部神道 étaient en circulation et commençaient à faire sentir leur influence.

(²) Abréviation de *roku-jū-roku bu* 六十六部, dénomination courante des pèlerins qui se vouaient à porter à 66 temples des copies du *Saddharma puṇḍarika sūtra*.

(³) Il faut noter d'ailleurs, que quelques-uns portent, au lieu de Kwannon, une statue de Kṣitigarbha, Jizō 地藏, protecteur des enfants.

(⁴) Le *Kouan ting king*, k. 12, attribue en effet ce pouvoir à Baiṣajyaguru.

dit plus haut comment le grand réformateur Nichiren avait été amené à établir, dans les monastères de son école, un culte nouveau en l'honneur de Hārītī, comme protectrice des prédicateurs et des fidèles. Qu'en outre des chapelles qui lui étaient consacrées en la plupart des temples de la nouvelle secte, quelques temples lui aient été en conséquence spécialement dédiés, — Tōkyō à lui seul en compte actuellement plusieurs, dont un de grande importance, — la chose se comprend sans peine. Il est plus malaisé d'expliquer comment de là surgit un culte populaire, qu'il faut reconnaître nouveau, non seulement parce qu'il ne paraît pas qu'il en existât un auparavant, mais encore parce qu'il diffère de celui qu'on s'attendrait à rencontrer. On ne saurait dire en effet que, leur attention une fois attirée vers ce personnage ignoré d'eux jusqu'alors, les fidèles se sont aperçus que quelques sūtra en faisaient une dispensatrice de la fécondité ; car, précisément, ce n'est pas cela qu'on lui demande : on la prie seulement de protéger les enfants, de leur donner vigueur et santé, d'écarter d'eux les maladies et les accidents. Sans doute, le rapport est intime entre une déesse de la fécondité et une protectrice de l'enfance, et on s'expliquerait sans peine que le second caractère se fût ajouté au premier. On voit moins bien pourquoi, sans cause bien déterminée, et laissé pour ainsi dire à lui-même, il l'aurait complètement supplanté au point d'en anéantir tout souvenir et toute trace.

On trouvera plus loin la traduction d'un sūtra tantrique qui rapporte la légende de Hārītī sous une forme substantiellement identique à celle que donne le *Saṃyuktavastu*, mais qui justement ne fait aucune allusion à son pouvoir de donner la fécondité, et insiste au contraire sur la protection qu'elle doit et promet aux enfants. Or Nichiren avait d'abord appartenu à l'école des mantra, Shingon 眞言, puis s'était attaché à celle du Tendai 天臺 ; si plus tard il condamna la première [1], il lui resta pourtant quelque chose de ce qu'il en avait appris, et en tout cas, il demeura attaché à la seconde, dont il prétendait même restaurer la forme ancienne ; il ne doit rien au contraire à l'école du Vinaya, qui d'ailleurs n'était plus guère qu'un souvenir à son époque. Or, non seulement le Shingon, cela va sans dire, mais même le Tendai avait sa « doctrine secrète » *mikkyō* 密教, était imbu de tantrisme, et vénérait les sūtra de cette classe. Il est donc assez naturel que la Hārītī du *Saddharma puṇḍarīka sūtra*, lorsqu'elle fut mise en honneur par Nichiren, le fût sous des traits empruntés à un sūtra tantrique plutôt qu'au *Saṃyuktavastu*. C'est là, je crois, qu'il faut chercher l'origine du culte populaire de Hārītī au Japon, et la raison de son caractère particulier. J'ai eu recours tout à l'heure à une hypothèse toute différente pour expliquer certaines manifestations d'un culte populaire

(1) Dans sa fameuse formule *Nembutsu mugen, Zen temma, Shingon bōkoku, Ritsu kokuzoku* 念佛無間, 禪天魔, 眞言亡國, 律國賊, « la récitation du nom du Buddha (écoles de la Terre-Pure) c'est l'Avīci ; [l'école du] dhyana, c'est Māra ; [l'école] des mantra, c'est la ruine du pays ; [l'école du] vinaya, c'est le criminel d'État. »

analogue en Chine. C'est que ces manifestations sont relativement rares, très localisées pour autant que je sache, n'ayant ni lieux spécialement consacrés, ni statues particulières auxquelles elles s'adressent, puisqu'elles se produisent devant celles du groupe des vingt dieux. Si on leur découvrait plus d'ampleur, une diffusion plus grande, un caractère plus indépendant pour ainsi dire, il faudrait probablement aussi, pour les expliquer, recourir à la diffusion des doctrines tantriques, à l'influence qu'eut un temps en Chine l'école des mantra.

On a vu plus haut qu'au Gandhāra, autour du stūpa de Hārītī retrouvé par M. Foucher, c'est aussi une divinité protectrice des enfants, et non dispensatrice de fécondité, qui est honorée encore aujourd'hui. Or, il n'en était pas ainsi au temps de Hiuan-tsang. Il n'y a rien d'impossible à ce qu'un développement postérieur du tantrisme en ces régions y ait amené la transformation du culte qu'on y constate aujourd'hui. Et cela me semble même la seule explication possible de cette transformation, dont la fortune dut être grande pour avoir laissé des traces aussi nettes et aussi durables.

De tous les lieux consacrés au culte de Hārītī au Japon, le plus célèbre se trouve dans le quartier de Zōshigaya, faubourg de Tōkyō. D'après la tradition, la première année Kōnin 弘仁 (810) le moine Jikaku daishi 慈覺大師 fonda sur les collines boisées de Zōshigaya, où déjà on honorait Inari 稻荷 d'un culte qui y a d'ailleurs persévéré, un temple qu'il nomma Ikō-ji 威光寺. La première année Shōka 正嘉 (1257), Nichigen shōnin 日源上人, disciple direct de Nichiren, vint prêcher dans cette région la réforme de son maître. Le chef du temple l'adopta, et le temple reçut le nom de Hōmyō-ji 法明寺, qu'il a gardé depuis. La quatrième année Eiroku (1561), un laboureur Yamamoto Hyōeimon 山本兵右衛門, découvrit dans le voisinage une statue de bois enterrée à une faible profondeur, représentant une femme tenant un enfant dans ses bras, et ne sachant qui elle figurait, la déposa dans un des bâtiments du temple, le Tōyō-bō 東陽坊 qu'on appelle aujourd'hui Daigyō-in 大行院. Quelques années après, dans les commencements de l'ère Tenshō 天正 (1573-1591), un employé du temple, se doutant que cette statue devait posséder des pouvoirs miraculeux, l'emporta dans son pays, la province d'Awa 安防. Mais il fut soudain saisi d'une sorte de délire dans lequel il prononça ces paroles : « Je suis la Kishimo-jin 鬼子母神 de Zōshigaya. Autrefois j'ai été honorée par d'illustres personnages ; mais pour une raison quelconque j'ai été enfouie dans la terre et y suis restée cachée longtemps. Maintenant les temps sont venus pour cet endroit, c'est le moment du salut pour lui. Aussi me suis-je montrée de nouveau. Celui-ci m'a enlevée sans raison : il sera puni si je ne suis pas renvoyée immédiatement. » On s'empressa d'obéir et de reporter la statue au Tōyō-bō, et le malade recouvra immédiatement la santé. Quant à la Kishimo-jin miraculeuse, elle fut reçue avec de grands honneurs au Hōmyō-ji ; et à côté du monastère primitif, sur les mêmes collines, on lui éleva un temple où elle fut installée le premier jour du cinquième mois de la sixième

année Tenshō 天正 (1578). Il fut reconstruit, agrandi et enrichi la sixième année Kwambun 寛文 (1666), en exécution d'un vœu fait par la femme d'un daimyō. La statue elle-même, comme toutes les statues de Hārītī vénérées dans les temples, est enfermée dans un tabernacle qu'on n'ouvre qu'à certains jours fixés. Hārītī est représentée debout, tenant un enfant dans ses bras. Au pied de son autel, deux statuettes figurent les Wagōjin 和合人, symboles des époux bien unis. Le temple, très fréquenté, est orné d'un nombre considérable de vêtements d'enfants, quelques-uns de grande valeur, ex-voto offerts en remerciement de la protection dont Kishimo-jin a couvert les enfants pour lesquels on l'a priée et de la santé qu'elle leur a conservée. Nulle part sans doute Hārītī ne jouit, et sauf peut-être autour de son stūpa du Gandhāra, n'a jamais joui, d'une popularité aussi grande que celle qu'elle a trouvée dans les temples de la secte de Nichiren et surtout au Hōmyō-ji, popularité qui tous les ans à l'époque de sa fête principale, attire une foule énorme de pèlerins et remplit pendant huit jours tout un quartier de Tōkyō de processions, de réjouissances, de torches et de cris. Notons enfin que les femmes vont cependant demander la fécondité au Hōmyō-ji ; mais ce n'est pas à Kishimo-jin qu'elles s'adressent ; c'est à un grand arbre sacré, un *ichō* 銀杏 (1), connu sous le nom de *ko-sazuke ichō* 子授銀杏, « l'*ichō* donneur d'enfants », dont l'*Edo meisho zue* mentionnait déjà comme ancienne la vertu merveilleuse, il y a une centaine d'années.

Culte tantrique.

C'est plutôt culte magique qu'il conviendrait de dire. Car le domaine du tantrisme est fort vaste. Je ne parle pas des doctrines qui peuvent être considérées comme spéciales à l'école tantrique proprement dite, encore que plusieurs autres en aient plus ou moins subi l'influence envahissante, mais de ces pratiques et formules caractéristiques, auxquelles est attachée une sorte de vertu surnaturelle opérant pour ainsi dire mécaniquement et obtenant son effet en dehors de tout effort personnel. Ces formules et ces pratiques semblent s'être rapidement répandues dans tout le bouddhisme septentrional. On en constate déjà dans les *Āgama* (2) ; elles sont en honneur à l'époque où fut écrit le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*. On sait combien elles se multiplièrent par la suite, à quelle vaste et confuse littérature elles ont depuis donné naissance.

---

(1) Salisburia adiamtifolia ou gingko biloba.

(2) 雜阿含經, k. 9, (TT, XIII [辰], II, p. 500 a b ; TK, XIII, v, p. 49 a), rapporte en effet une prière et une dhāraṇī contre la morsure des serpents. Le *Saṃyutta nikāya*, II, 72, n'a que la prière, qui se retrouve aussi dans le Vinaya. Cf. *Culla-vagga*, V (*Sacred Books of the East*, XX, p. 76).

Mais, tandis que les unes, publiques et de plein jour pour ainsi dire, ont pour objet le progrès ou des avantages spirituels, d'autres, probablement postérieures, ne visent que des profits matériels, recherchent l'obscurité, exigent le silence, au point de perdre toute leur efficacité si le moindre rayon de lumière, la plus anodine publicité viennent par hasard à les déflorer. C'est le tantrisme du caractère le plus bas, auquel conviendraient justement les noms de sorcellerie et de magie plus ou moins noire, car il va de la recette de bonne femme à l'évocation des esprits. C'est dans ces régions inférieures que nous allons retrouver Hārītī.

Il semble que le bouddhisme et ses personnages, je ne dis pas ses idées ni ses doctrines, y soient simplement surajoutés à des croyances, à des pratiques d'une autre origine et qu'il n'a pu déraciner. Au fait, nombre de termes techniques et d'observances y décèlent l'influence persistante d'anciennes idées hindoues. Et la *Mahāmāyūrī* fait l'éloge des maharṣi qui composèrent les Veda et mirent en usage les mantra et les formules magiques (1).

Inutile d'insister sur l'opposition qui existe entre le véritable esprit du bouddhisme et la recherche grossière des avantages matériels de toutes sortes qui caractérise ce culte, si tant est qu'on puisse l'appeler ainsi. Elle est à ce point que la recommandation de faire l'aumône et d'user pour le bien d'autrui des faveurs obtenues, si naturelle en un livre bouddhiste, détonne ici et fait figure d'étrangère indiscrètement fourvoyée en un milieu où elle n'a que faire. On s'en rendra compte à la lecture des deux textes qui suivent.

Je ne sais s'il serait possible de déterminer l'ancienneté relative de ces ouvrages. Je n'ai trouvé aucune indication à ce sujet. Il ne semble pas que le plus court puisse être un premier état ou un résumé postérieur de l'autre. Ils paraissent indépendants quant aux pratiques qu'ils exposent; notamment les plus importantes et les plus caractéristiques du premier ne se retrouvent pas dans le second. Sur trois points seulement ils concordent : les indications iconographiques qu'ils donnent sont identiques dans l'ensemble, sauf en ce qui concerne la disposition des jambes de Hārītī, et méritent peut-être pour cette raison d'être retenues; les mantra qu'ils citent sont bien les mêmes; et tous deux se terminent par une section relative à Priyaṅkara. Enfin, tous deux furent traduits par Amoghavajra; et il ne semble pas que le bouddhisme chinois lui doive une grande reconnaissance pour la peine que ce travail a pu lui coûter. Par contre, l'ethnographe pourra trouver quelque intérêt aux pratiques que décrivent ces ouvrages.

---

(1) *Mémoires de la section orientale de la Société Impériale russe d'Archéologie*, t. XI, p. 257 : ity eta Ānanda paurāṇā maharṣayo vedānāṃ kartāro mantrānāṃ pravarttayitāraḥ çāpānāṃ dātāra etc. Les traductions chinoises sont peut-être plus explicites encore.

Sādhana de la grande yakṣiṇī la mère Abhirati et de Priyaṅkara (1).

En ce temps-là le Buddha demeurait à la ville de Rājagṛha, au vihāra du Bois de bambous ; aux hommes et aux dieux il exposait les principes de la Loi. Il y avait alors là une grande yakṣiṇī nommée Abhirati, à l'aspect majestueux. Elle a cinq mille suivants ; elle habite la Chine (2) et elle protège le monde ; c'est la fille de Sāta, grand général des yakṣa. Elle est mariée à Pāñcika, grand général des yakṣa (on disait autrefois que c'était Sañjaya (3), mais c'est une erreur). Elle a donné le jour à cinq cents fils, et est très puissante. Avec tous ses suivants elle vint à l'endroit où était le Buddha, et s'étant reculée s'assit par côté. Le Buddha dit à la mère Abhirati : « A présent tu vas recevoir les préceptes du Tathāgata. Je veux te faire abandonner ta violence et ta malice et te faire protéger tous les êtres doués de sentiment. Aux enfants que les femmes de cette ville de Rājagṛha et de tout le Jambudvīpa mettront au monde, donne la sécurité (4). » Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « O Bhagavat, s'il en est ainsi, que pourrons-nous manger, moi et mes enfants ? » Le Buddha dit : « Si tu as le cœur bienfaisant et ne fais plus de mal aux êtres doués de sentiment, j'ordonnerai à tous les çramaṇa et disciples de te donner à manger chaque fois qu'ils prendront leur repas, et de placer une portion d'aliments à la fin de la rangée, en t'appelant par ton nom, ainsi que tous tes enfants, de quoi vous rassasier tous. S'il en reste, tu donneras [ce reste] à tous les démons, 鬼神, d'une intention générale (5), afin qu'ils soient rassasiés. »

Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « O Bhagavat, je me réfugie dans le Tathāgata, je me soumets à l'enseignement et aux préceptes du Buddha et je ne me permettrai plus de les transgresser. Je protégerai tous les enfants qui

---

(1) 大藥叉女歡喜母幷愛子成就法. Cet ouvrage est aussi appelé : Sūtra de la mère Hariti 訶哩底母經 (TT. XXV [閏], XIV ; TK. XXVI, X). Le terme *tcheng-tsieou* 成就, « accomplir, achever, réussir », suivi de *fa* 法, « règle, manière de », me paraît devoir être la traduction du sanskrit *sādhana*. Voici comment celui-ci est défini et expliqué par M. Foucher dans son *Etude sur l'iconographie du bouddhisme de l'Inde*, 2e partie, p. 7. « Proprement le mot *sādhana* signifie une « réussite », entendez une opération magique destinée à faire réussir les vœux de l'opérateur, soit qu'il souhaite de conjurer un mal ou un péril, soit plutôt qu'il projette d'obtenir un bien quelconque depuis la science suprême, en passant par les facultés surnaturelles (*siddhi*), jusqu'aux femmes et à l'or. » C'est exactement ce dont il est question dans ce sūtra.

(2) La mention de la Chine après celle de Rājagṛha pourrait provenir de la contamination de deux formes de la légende.

(3) Dans sa traduction de la *Mahāmāyūrī*, où du reste il place aussi Hāritī en Chine, Amoghavajra transcrit le nom du mari de l'ogresse San-tche-kia 散支迦 ; il y a peut-être là une trace de la confusion qu'il signale et corrige ici.

(4) Littéralement : l'absence de crainte, abhaya.

(5) Pour le sens de 運心, voir plus haut, p. 11, note 5.

naîtront dans cette ville de Rājagṛha et dans tous les pays ; je leur assurerai la sécurité, et ne permettrai à aucun des mauvais démons, 惡鬼神, de se livrer [envers eux] à ses fantaisies. Mais je demande au Tathāgata [d'étendre] sur moi sa pensée protectrice. » Le Buddha dit : « Bien, bien ! ô mère Abhirati ! Tu vas maintenant recevoir les trois refuges et les cinq préceptes des règles de la bonne loi du Tathāgata ; délivrée pour toujours de toutes les douleurs, tu recevras la grande paix. Se réfugier dans le Buddha, la loi, la communauté, ne pas tuer ce qui a vie jusqu'à ne boire aucune liqueur enivrante, ce sont là tes préceptes (1) ; tu dois les observer. »

Alors la mère Abhirati ayant reçu les trois refuges et les cinq préceptes, bondit de joie, et tournant trois fois autour du Buddha, elle lui dit : « O Bhagavat, maintenant j'ai reçu la protection du Tathāgata Je possède une hṛdaya dhāraṇī capable d'éloigner tout malheur et tout [sujet d'] effroi. Celui qui possèdera cette formule, moi et tous mes suivants nous le protégerons sans cesse et lui assurerons la paix. Je prie le Tathāgata de m'écouter l'exposer. » Le Buddha dit : « Parle suivant ton désir. » Alors la mère Abhirati se tenant devant le Buddha, exposa cette dhāraṇī. Elle est ainsi conçue (2) :

Namo Ratnatrayāya | Namo Hārītya[i] mahāyakṣine (3) amoghāya satyavādine buddhapriyāya jātahāridya (4) pañcaputraçatap[a]rivā[rā]ya pri[yaṅ]karāya mahitā[ya] sarvasatvanamaskṛtāya | bhagavan Hārītya[i] hṛdayam āvart[y]a iṣāmi (5) buddhateja[ḥ] bhaṇitismaratāya bhagavan purarakṣāsi bhagavan mucitāsi p[a]raputra (6) vighna-vināyaka vripasammani (7) tatra nāramantrapada pudāra (?) (8) harṣāya tadyathā : Sivare (9) parivare netraketi sarvakarmakaraṇāya svāhā.

« Hommage aux Trois Joyaux ! Hommage à Hārītī, la grande yakṣiṇī, puissante, véridique, chérissant le Buddha, procurant le contentement (?), environnée de cinq cents fils, bienveillante, glorifiée, honorée par tous les êtres ! Ayant tourné mon cœur vers la bienheureuse Hārītī, je souhaite la puissance de Buddha pour méditer ces paroles. Bienheureuse, tu es la gardienne de la ville.

(1) Ce sont les préceptes des fidèles laïcs, les seuls qui puissent être imposés à Hārītī.

(2) Je dois la restitution de cette dhāraṇī à mon collègue M. H. Maspero qui a bien voulu me faire profiter de ses recherches sur la phonétique chinoise. Les corrections et additions, celles-ci indiquées entre crochets, et la traduction sont de M. L. Finot. Je prie ces messieurs de bien vouloir agréer mes remerciements pour leur précieux concours.

(3) Mahāyakṣiṇyai. Dans tout ce texte, les formes féminines sont contaminées par les suffixes masculins, plus communs et mieux connus.

(4) Jātahardyai (?).

(5) Icchami.

(6) Mocitāsi paraputran ?

(7) Vipad-çamani ?

(8) Udāra ?

(9) Çrīvare ?

Bienheureuse, tu délivreras les enfants des autres. Maîtresse des obstacles ! Destructrice du calamités ! [Que] là-bas te cause une sublime (?) joie cette prière des hommes :

« O excellente ! O parfaitement excellente ! O désir des yeux ! A [toi] cause de tous les actes, svāhā ! »

« O Bhagavat, cette mienne dhāraṇi possède une puissance aussi grande que le joyau cintamaṇi et est capable de réaliser les vœux de tous les êtres. Mais que le Tathāgata et tous les bodhisattva soient mes garants. » Le Buddha dit : « O mère Abhirati, puisque tu [veux] répandre des faveurs sur les êtres, garder ma loi, et exposer cette dhāraṇi, à l'avenir tous mes disciples te protégeront et t'assureront la paix. » Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « Je veux agir conformément à la sainte volonté du Buddha. O Bhagavat, si quelqu'un veut accomplir les pratiques de cette dhāraṇī [1], d'abord sur une pièce d'étoffe de coton blanche ou de soie, suivant ses dimensions grandes ou petites, qu'il me peigne moi la mère Abhirati, en forme d'apsaras de grande beauté, le corps couvert de vêtements précieux d'étoffes de soie indienne [2] blanche et rouge, un diadème sur la tête, avec des pendants d'oreille, des bracelets en coquillages blancs, et des pendeloques de toutes sortes ornant mon corps. Je serai assise sur une chaise de prédication ornée de joyaux, le pied droit pendant. De chacun des deux côtés de la chaise de prédication, près des genoux, on peindra deux enfants. Cette mère, de la main gauche, tiendra dans son sein un enfant appelé Priyaṅkara ; il doit être de forme élégante. De la main droite rapprochée du sein, elle tiendra un bilva [3]. A sa droite et à sa gauche seront peintes des suivantes et des personnages de sa dépendance, portant des chasse-mouches blancs et des objets de parure. L'homme qui fait cette peinture doit s'être purifié, avoir pris un bain et revêtu des vêtements neufs ; il doit pratiquer les huit préceptes. Quand la peinture aura été exécutée suivant le rite, dans une salle secrète, qui aura été purifiée et nettoyée, on fera un autel carré de quatre coudées de côté. Puis on prendra de la bouse [4] d'une vache sans tache [5] qu'on recueillera dans un récipient, on y mêlera des parfums, et on en oindra [l'autel] suivant le rite. Ensuite avec une pâte de parfum de santal blanc on dessinera sur l'autel un piédestal rond au milieu duquel on placera l'image. Au-dessus on mettra un dais et on suspendra des bannières ; on parsèmera l'autel de toutes sortes de fleurs suivant

---

(1) D'après le sens donné plus haut à 成就, on pourrait traduire ici, et dans les autres cas analogues moins littéralement peut-être, mais plus clairement : Si quelqu'un veut obtenir l'efficacité, la « réussite » de cette dhāraṇī.

(2) 天繒.

(3) 吉祥果. Au Japon au moins, c'est une grenade qu'on place dans la main de Hārītī.

(4) Terme donné généralement en transcription, 瞿摩夷.

(5) Littéralement : d'une seule couleur, sans mélange de teintes, 純色.

la saison. On y mettra du gruau de riz au lait, des gâteaux de riz, des sucreries, des aliments, toutes sortes de fruits, de l'eau lustrale parfumée ; on y brûlera du bois d'aigle de bonne qualité. On fera offrande [de tout cela]. La face de l'image sera tournée vers l'Ouest ; ceux qui réciteront les prières seront à l'Ouest de l'autel, face à l'Est vis-à-vis de l'image. Les prières se feront à quatre ou à trois moments, ou même à un seul, sans interruption. S'il y a interruption, la pratique ne sera pas accomplie (1), et si l'on ne peut réciter le mantra de la section du Vajra (2) et toutes les prières diverses, il est à craindre qu'elle ne soit pas accomplie non plus. La règle est de réciter [la dhāraṇī] cent huit fois à chaque reprise. Pendant la récitation, on ne doit pas se mêler aux diverses conversations des hommes qui interrompraient le mantra ; si le nombre [de récitations] n'est pas complet, on perdra sans fruit tout l'effet.

Si l'on veut accomplir cette pratique, on doit commencer le 1er ou le 5 de la quinzaine claire, [et continuer] jusqu'au 16 ou au 20. D'après les règles [données] plus haut, faisant face à cette image, on récitera [la dhāraṇī] ; quand on l'aura récitée dix mille fois, la cérémonie initiale (ou préliminaire 先行 ?) sera accomplie. Il est nécessaire de le faire en secret, de ne le laisser savoir à personne ; on ne doit pas réciter ce mantra en présence de quelqu'un. Si, suivant cette règle, on agit avec grande attention et en secret, la mère Abhirati se montrera sûrement en forme corporelle et accomplira toutes les demandes de l'opérant (3). Lorsqu'on fait cette récitation, on ne doit avoir de haine contre personne ; [autrement] la personne [haïe] aurait à souffrir et encourrait des malheurs. Si on obtient la réussite [des pratiques], les biens dont on sera devenu possesseur, on devra les répandre largement en aumônes, et ne pas se laisser aller à l'avarice. Si l'opérant désire que la mère Abhirati se manifeste à lui en forme corporelle sans tarder, il doit penser uniquement à cette mère et ne pas en écarter son cœur ; dans le lieu de la récitation et dans son habitation, il doit entretenir la pureté [rituelle]. Il n'emploiera pas de luminaire, mais il fera brûler sans cesse du bois d'aigle. Il doit, s'étant isolé, réciter sans cesse [la dhāraṇī], et ne pas se laisser aller à la crainte. Ainsi, la mère Abhirati se manifestera sûrement à lui. Si après avoir obtenu une apparition, celle-ci s'ébruite et que d'autres l'apprennent, on s'attirera sûrement des malheurs. Si elle vient et se montre en forme corporelle, il ne faut pas non plus lui parler, mais seulement de tout son cœur réciter [la dhāraṇī], et faire à

---

(1) 難成. L'ensemble des opérations constituant le rite n'étant pas réalisé d'un seul tenant, d'un seul bloc pour ainsi dire, celui-ci perd son efficacité ; la « réussite » ne sera pas obtenue.

(2) 金剛部眞言. Forme de mantra comportant l'invocation du Vajra. On distingue les mantra de la section du Buddha 佛部, de la section du Lotus 蓮華部, et de la section du Vajra 金剛部.

(3) 修行者, celui qui accomplit le rite, sans doute un descendant de l'adhvaryu védique. Cf. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 35-36.

nouveau offrande suivant le rite ; dans la suite, elle viendra à plusieurs reprises, et demandera à l'opérant : « Que veux-tu que je fasse ? » Ou bien elle laissera de ses pendeloques, de ses bracelets ou de ses objets de parure précieux ; si elle en laisse, il faut s'en servir ; il ne faut pas s'y refuser, mais il ne faut pas lui parler. Ainsi faisant, peu à peu elle se familiarisera, et on pourra lui parler. Alors on lui demandera d'être sa mère ou sa sœur. Il ne faut pas exciter en soi de pensées impures à son égard ; si cette vénérable personne (1) avait un sentiment de passion impure, il ne faudrait pas y consentir ; si on y consentait, on renaîtrait sûrement dans sa famille, 族 (2), et il serait impossible d'en obtenir la délivrance.

A chaque [repas] le récitant (3) doit mettre à part de ce qu'il a à manger une portion de nourriture pure, lui faire adhiṣṭhāna (4) sept fois au moyen du hṛdaya mantra. Après avoir mangé, il la portera dans un endroit pur où il la répandra. Ainsi [Abhirati] le protégera toujours et ne quittera pas sa gauche et sa droite.

Le hṛdaya mantra est ainsi conçu : Om namā rikā siddhi svāhā (5).

Le récitant après avoir terminé complètement, 功滿, la cérémonie initiale, choisira un jour dominé par un nakṣatra favorable, ou le moment d'une éclipse de soleil ou de lune ; il fera offrande selon le rite ; il prendra du bois d'aigle de bonne qualité, le mélangera à du beurre clarifié, et fera homa (6) mille quatre-vingts fois. Il obtiendra sûrement l'accomplissement ; ou bien [Abhirati] se montrera en forme corporelle. Ou bien il fera adhiṣṭhāna à des rosaires ou des objets d'offrande, ou fera un sacrifice [de degré] supérieur, moyen ou inférieur, et [obtiendra] l'accomplissement ; ou bien il obtiendra que la terre tremble à l'endroit où il se trouve, ou bien il verra une lumière éclatante ; ainsi il saura que l'accomplissement est obtenu. A partir de ce moment tout ce qu'il fera réussira suivant ses désirs.

Si l'on recherche des trésors cachés, on choisira une jeune vierge qui, s'étant baignée et purifiée, sera revêtue d'habits parfaitement propres ; on lui fera

---

(1) 聖者. Ce terme doit être la traduction du sanskrit aryapudgala..

(2) On renaîtrait yakṣa.

(3) Celui qui, par la récitation persévérante du mantra, s'efforce d'obtenir la « réussite ».

(4) 加持. L'équivalent *adhiṣṭhāna* est donné par le *Bukkyō dai jii*, s. v. *kaji*. D'après l'interprétation commune, que les commentateurs chinois appuient sur le sens des caractères 加持, l'adhiṣṭhāna consiste à attacher et à maintenir liée à un objet ou à un être matériel, une puissance ou vertu surnaturelle le rendant capable des effets qu'on en attend. C'est par la récitation du mantra que s'opère l'adhiṣṭhāna.

(5) Ce mantra, qu'on retrouvera dans le sūtra suivant, est donné aussi comme spécial à Hārītī par le 十一面觀自在菩薩心密言[念誦]儀軌經.

(6) 護摩 Cérémonie d'un usage extrêmement fréquent, consistant essentiellement dans la crémation des offrandes.

porter dans les deux mains des fleurs odoriférantes, on lui voilera le visage et on la fera se tenir à côté de l'autel. Le récitant récitera le mantra précédent et fera adhiṣṭhāna cent huit fois à de l'eau parfumée de curcuma (1) dont il aspergera le corps de la jeune fille. Il intercalera ce qu'il demande dans la phrase du mantra. A cet instant, cette vierge dira à quel endroit un trésor est caché. Ou bien, récitant [le mantra] de tout cœur, on priera la vénérable personne d'apparaître et on lui demandera où est [le trésor]; ou bien simplement on priera la mère Abhirati de donner chaque jour les choses dont on a besoin. Si on obtient ce qu'on a demandé, les biens dont on sera devenu possesseur, on devra les employer largement en actions vertueuses, faire l'aumône, procurer le bien des êtres vivants, et ne pas les conserver entassés. [Autrement] on perdrait certainement l'effet [obtenu] (2).

— Autre pratique. Si l'on veut obtenir les bonnes grâces d'un grand, on prendra de la terre au pied de la porte [de la maison] de cet homme, on y mélangera de sa salive et on en fera des boulettes sur lesquelles on fera adhiṣṭhāna cent huit fois et qu'on placera dans ses latrines. Cet homme accordera sûrement son estime et ses bonnes grâces.

— Autre pratique. Si l'on veut obtenir l'amour d'une femme, on fera adhiṣṭhāna sur des fruits vingt et une fois (3), et on les lui donnera à manger. Elle aimera celui [qui aura accompli ce rite].

— Autre pratique. Si on a des doutes, qu'on fasse adhiṣṭhāna à une jeune vierge, comme il a été dit auparavant, et qu'on l'interroge; elle expliquera le sens de tout ce sur quoi on a des doutes.

— Autre pratique. Ou bien simplement on récitera [le mantra] en demandant et en priant: [alors], ou bien on entendra une voix parlant dans l'espace et répondant [à vos questions]; ou bien pendant le sommeil en songe, elle parlera et on connaîtra [la solution] de tous ses doutes.

— Autre pratique. Si quelqu'un, étant possédé par quelque démon, est en proie à la terreur et à l'inquiétude, qu'on prenne du benjoin, de l'assa fœtida, et de la moutarde blanche, qu'on les mélange avec du beurre clarifié et qu'on fasse homa mille quatre-vingts fois; tous les mauvais esprits, 魅精, seront anéantis.

— Autre pratique. S'il y a quelque homme méchant qui répande des calomnies, qu'on prenne du sang, qu'on le mêle à de la terre, qu'on fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois ou cent huit fois [sur ce mélange], et qu'on l'enterre secrètement sous le seuil de sa porte; le calomniateur tombera sûrement malade. Si l'on veut qu'il se rétablisse, il faut enlever cette terre, et la maladie guérira.

---

(1) 鬱金, curcuma longa, d'après le dictionnaire de GILES.

(2) Ou plus simplement: on n'obtiendrait pas la réussite.

(3) Le chiffre 21 qu'on verra revenir si fréquemment, est en honneur dans l'Atharva veda. Cf. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, p. 76, note 2.

— Autre pratique. Si un mari et une femme ne s'accordent pas, que [l'un des deux] fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois sur les vêtements dont se sert ou les aliments que mange l'autre, et qu'il les lui fasse employer ainsi sans qu'il s'aperçoive de rien ; il obtiendra sûrement [le rétablissement de] la bonne harmonie.

— Autre pratique. Si quelqu'un a été empoisonné, qu'on fasse adhiṣṭhāna sur des excréments de pigeon blanc mêlés à de l'eau, et qu'on lui fasse boire [ce mélange], il sera guéri.

— Autre pratique. Si quelqu'un a des procès de quelque nature que ce soit, pouvant le faire mettre en prison, à la cangue ou à la chaîne, qu'il choisisse un pêcher du 5e jour du 5e mois (1), qu'en secret il y grave le nom de son adversaire et fasse adhiṣṭhāna cent huit fois ; ou encore qu'il intercale le nom de cet homme dans la phrase du mantra, et qu'en prononçant les paroles de la prière d'adhiṣṭhāna 加持求願語, il enfonce un (des ?) clou dans la terre ; il obtiendra que devant le tribunal le procès soit tranché sans dommage pour lui.

— Autre pratique. Si l'on désire remporter la victoire dans une discussion 論議, qu'on prenne un fragment de pueraria sauvage, qu'on lui fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois et qu'on le tienne à la main en discutant ; l'autre sera réduit au silence.

— Autre pratique. Si une fille est difficile à marier, qu'on fasse un homme de cendre (2), qu'on lui fasse adhiṣṭhāna cent huit fois et qu'on fasse saluer cet homme de cendre de sept saluts chaque jour par cette fille. Son mariage se fera ; cela ne manquera pas une fois sur dix mille.

— Autre pratique. Si l'on veut faire revenir de loin une personne qu'on aime, il faut faire une personne de cendre ; on peut aussi la faire avec du sel. On placera un sabre sur son cœur et on prononcera son nom ; trois fois chaque jour on fera la mudrā d'appel (3) en récitant le mantra cent huit fois et en faisant adhiṣṭhāna. En moins de sept jours, cette personne arrivera ; si elle ne vient pas, elle tombera à coup sûr gravement malade.

— Autre pratique. Celui qui a des créances qui ne rentrent pas, prendra du sel en poudre, avec lequel il fera une image de l'homme [qui lui doit de l'argent] ; il fera la mudrā de damana, 降伏印, et récitera la dhāraṇī cent huit fois, en intercalant le nom de cet homme dans la phrase du mantra ; puis, avec un sabre il fera des blessures à cette [image]. Cet homme viendra de lui-même frappant son front contre terre et demandant grâce.

---

(1) 五月五日桃木. Je ne sais ce que signifie exactement cette expression. En Chine même, on attribuait anciennement une vertu magique au pêcher.

(2) 灰人 ; on dessine l'image d'un homme avec de la cendre.

(3) 召請印. Elle a pour but de rendre présent le personnage invoqué. Il en existe plusieurs. La plus employée paraît être le « grand crochet » 大鈎召印.

— Autre pratique. Si quelqu'un est atteint d'une maladie causée par des démons, on fera adhiṣṭhāna à une vierge comme il a été dit plus haut ; on l'interrogera et on connaîtra [par elle] quelle est l'influence qui produit cette maladie. Alors on chassera ces démons suivant le rite, et le malade guérira certainement.

— Autre pratique. Lorsqu'on veut guérir une maladie, d'abord on allume une lampe qu'on place sous le fourneau ; puis, par [la récitation du] mantra on fait adhiṣṭhāna vingt et une fois, et on couvre l'ouverture du fourneau. Le lendemain de bonne heure on regarde ; si l'huile est entièrement consumée, [la maladie] guérit ; si elle n'est pas consumée, [la maladie] ne pourra pas guérir, il sera impossible d'obtenir le rétablissement. Cette pratique est très dangereuse.

— Autre pratique. Lors des éclipses de soleil ou de lune, [on se place] devant l'image avec une tasse de laiton dans laquelle on verse du beurre clarifié, et on fait adhiṣṭhāna jusqu'à ce que [l'astre ait repris] de nouveau sa plénitude. On absorbe ce beurre clarifié qui a reçu l'adhiṣṭhāna, et on obtient de pouvoir retenir en un seul jour mille mots rien qu'en les entendant.

— Autre pratique. S'il y a quelqu'un avec qui on soit en désaccord, en secret on récitera le mantra, et on fera adhiṣṭhāna sur des fruits ou des aliments qu'on lui donnera à manger ; on obtiendra sûrement son affection.

— Autre pratique. Toutes les fois que dans une maison il y aura un mort (1) qui effraiera les gens, on excitera en soi un sentiment de colère et on récitera cette dhāraṇī vingt et une fois ou cent huit fois ; la terreur sera écartée. [Toutefois] il vaut mieux ne pas aller à cette maison de mort.

— Autre pratique. Si on a un procès devant les fonctionnaires, qu'on récite ce mantra cent huit fois, ou simplement qu'on récite le mantra en secret ; on obtiendra sûrement justice.

— Autre pratique. Quand on veut avoir une audience d'un grand personnage ou d'un haut fonctionnaire, qu'on récite la dhāraṇī cent huit fois ; lors de l'audience on obtiendra sûrement les bonnes grâces [de ce personnage].

— Autre pratique. S'il se présente un accouchement difficile, on fera adhiṣṭhāna cent huit fois ou vingt et une fois sur du beurre clarifié de vache, on en donnera à boire à la femme en couches et on en oindra sa vulve ; on obtiendra sûrement un accouchement facile.

Si le récitant met tout son cœur à la récitation de ce mantra et n'y mêle point d'actions étrangères, la mère Abhirati le protègera toujours, ne quittera pas sa gauche et sa droite, et sûrement se montrera bientôt [à lui]. Si en accomplissant ces pratiques de la mère Abhirati on veut que les effets en soient rapidement obtenus, il faut mettre [l'image] dans une chambre éloignée de tout bruit et agir avec précaution et en secret ; il ne faut pas faire ces

(1) 死亡家, maison hantée ?

cérémonies dans une chapelle 佛堂 ni dans un vihāra (1) ; il serait à craindre qu'il fût impossible d'en obtenir le succès. On ne doit ni laisser voir cette image, ni faire connaître à personne [qu'on accomplit] ces pratiques ; autrement on en perdrait sûrement tout l'effet.

— Autre pratique. Si on a un ennemi qui veut venir porter quelque tort, qu'on prenne du sésame, qu'on le mélange à du beurre clarifié, et que devant l'image on fasse homa mille quatre-vingts fois, en intercalant le nom de cet homme dans la phrase du mantra ; on obtiendra sûrement ses bonnes grâces.

— Autre pratique. Si l'on désire que l'homme dont il vient d'être question ait souvenir de vous, qu'on écrive son nom et qu'on le place sous le pied de son propre lit. Il aura sûrement souvenir de vous.

— Autre pratique. Si l'on désire que la famille de cet ennemi soit en proie à la crainte et à l'inquiétude, on prendra un fragment d'os de crâne sur lequel on fera adhiṣṭhāna vingt et une fois ou cent huit fois et on le déposera en secret dans la maison de cet ennemi ; sa famille sera sûrement en proie à la crainte et à l'inquiétude. Lorsqu'on veut prendre cet os de crâne, il faut d'abord se faire adhiṣṭhāna à soi-même par le mantra vingt et une fois et former la mudrā d'appel en avant et en arrière ; puis on le prend. Quand on l'emploie après avoir fait adhiṣṭhāna en secret, jamais l'effet ne manque. Si l'on veut l'enlever afin que cet homme soit délivré de la crainte, on récitera le mantra vingt et une fois et on enlèvera l'os de crâne ; on fera l'envoi (2), et on remettra l'os à sa place première : cette famille obtiendra alors la délivrance de la crainte. Cet os, après avoir été employé une fois, ne peut servir à nouveau ; il n'aurait plus de vertu. D'une façon générale, après avoir servi à l'offrande, les aliments, les fruits et tout le reste ne doivent pas être mangés ; cela rendrait sans pouvoir celui qui emploie le mantra. D'une manière générale, lorsqu'on veut faire offrande d'aliments à la mère Abhirati, ils doivent être frais et préparés spécialement [dans ce but] ; on ne peut y employer des choses ayant servi ni des restes. Chaque fois qu'on dépose une offrande d'aliments, il faut les porter soi-même, et on ne peut les faire porter par un autre ; ils perdraient sûrement toute vertu.

— Autre pratique. Si l'on désire réussir dans l'accomplissement d'une mission, on commencera par réciter le mantra pour obtenir le succès ; ensuite on choisira un crâne. Si l'on sait que ce crâne est celui d'un homme habile et fort, il sera aisé d'obtenir le succès. D'abord, au lieu même où on le trouve, on fait

(1) Probablement à cause de la difficulté d'y garder le secret.

(2) 發遣. Il y a des mudrā spéciales pour l'envoi, c'est-à-dire pour faire cesser la présence qu'a provoqué l'appel ; mais on le fait aussi par un mouvement des doigts de sens opposé à celui qui a servi pour l'appel dans une mudrā quelconque. Cf. pp. 93 et 98. Il y a aussi des envois d'offrande. Cf. p. 55.

adhiṣṭhāna sur soi-même, puis par le mantra on fait adhiṣṭhāna sur ce crâne cent huit fois en formant la mudrā d'appel pour appeler cet [homme] de façon qu'il vous suive en secret. On lave premièrement [le crâne] avec de l'eau pure, puis on le plonge dans de l'eau parfumée ; on lui fait une langue en argent. Devant l'image d'Abhirati, on lui fait adhiṣṭhāna mille quatre-vingts fois ; [on le place] à côté de l'autel et on couvre la tête avec une marmite. Cette nuit même, [le mort] de lui-même dira son nom ou se manifestera en sa forme corporelle, et demandera à vous servir. Après cela, les missions dont on sera chargé auront pleine réussite. On l'interrogera sur les choses douteuses, et on pourra connaître ainsi l'avenir. Cette pratique doit se faire en très grand secret. Si elle s'ébruitait, non seulement on n'en obtiendrait pas de succès, mais encore on s'attirerait des malheurs.

Si on veut porter ce crâne chez quelque autre homme, il faut d'abord examiner quel est cet homme ; si cet adversaire (1) possède les pratiques de la section du Vajra, s'il est appliqué à l'observation des préceptes et connaît bien la Loi, on ne pourra lui faire de mal, on se nuira au contraire à soi-même. S'il n'en est pas ainsi, on réussira sûrement.

Voici maintenant l'explication des mudrā. D'abord pour former la mudrā d'appel : plaçant la main droite sur le dos de la main gauche, on entrecroise les doigts de manière à saisir la paume de la main gauche, et celle-ci tournée vers son propre corps, on fait l'appel trois fois. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former celle de damana : les paumes des deux mains s'opposant et [les doigts] croisés, on accroche l'un à l'autre les deux petits doigts ; on insère les deux annulaires de droite et de gauche dans la gueule de tigre (intervalle entre les paumes) ; les deux doigts du milieu allongés et joints, les deux index saisissant le dos des deux doigts du milieu, les deux pouces appuyés sur la phalange médiane des deux doigts du milieu. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former la mudrā de punition des méchants : à la main droite, le pouce s'appuie sur l'ongle de l'annulaire ; et chaque fois qu'on récite le mantra, une fois par récitation, on donne un coup (2) contre ce méchant. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former la mudrā d'envoi du saint personnage, on forme la mudrā d'appel précédente, et de la main droite tournée en dehors on le repousse. Ainsi cette mudrā est réalisée.

Alors la mère Abhirati ayant fini d'exposer les pratiques de cette dhāraṇī dans la grande assemblée, dit au Buddha : « O Bhagavat, j'ai déjà reçu sur moi la pensée protectrice du Tathāgata. Moi et ceux qui dépendent de moi, nous observons les préceptes du Buddha. A l'avenir, nous protégerons tous les êtres doués de sentiment, leur donnant la paix, éloignant d'eux toute terreur. Si quelqu'un

---

(1) Passage obscur que je ne flatte pas d'avoir bien compris.
(2) Une chiquenande.

observe ces pratiques et conserve fidèlement cette dhāraṇī, il obtiendra le plein accomplissement de tout ce qu'il demandera. »

Alors la mère Abhirati dit encore au Buddha : « O Bhagavat, je vais maintenant exposer de plus la pratique de la dhāraṇī de mon fils bien-aimé Priyaṅkara, qui assure des avantages à tous ceux qui l'invoquent. Le mantra est ainsi conçu : Om tivi tini (ou civi cini) svāhā.

La mudrā se forme ainsi : réunissant les paumes des deux mains, on plie les deux pouces et on les introduit entre les paumes. Cette mudrā est employée pour tous les cas, pour la propre protection, pour l'appel, pour l'envoi. Par la mudrā on fait adhiṣṭhāna sur son propre corps en cinq endroits, sur le sommet de la tête, sur les deux épaules, sur le cœur et sur la gorge ; ainsi la protection du corps est réalisée. Faire un signe d'invitation avec les deux pouces, c'est ce qu'on nomme l'appel ; les écarter et les retirer, c'est l'envoi. Si quelqu'un observe la pratique de cette dhāraṇī, moi et mon fils bien-aimé Priyaṅkara et tous ceux qui dépendent de moi, nous protégerons cet homme, et nous ne laisserons aucun des mauvais esprits lui causer des troubles. Celui qui pratique cette dhāraṇī doit être pur, ne pas manger de légumes à odeur forte ni de chair. On doit réciter le mantra trois cent mille fois, et offrir de la nourriture à mon fils bien-aimé Priyaṅkara ; ainsi la cérémonie initiale est accomplie. Quant à la manière d'offrir la nourriture, d'abord sur un coin de terre découvert et pur, on trace un piédestal rond avec de la bouse de vache ; sur ce piédestal on répand des fleurs de la saison ; on peut aussi faire cela simplement sur une pierre pure. Chaque fois qu'on est sur le point de manger, on prend un peu de chaque chose qu'on doit manger, on le met dans un vase pur sur lequel on fait adhiṣṭhāna sept fois en récitant le mantra précédent, puis on dépose le tout sur le piédestal, en appelant Priyaṅkara par son nom, et on lui dit : « Reçois cette mienne nourriture : daigne m'accorder ta protection. » On fait ainsi sans manquer pendant six mois pleins, et alors on obtient la protection de Priyaṅkara.

— Autre pratique. [On doit] ou bien mendier sa nourriture, ou bien [ne] boire [que] du lait [1] ; on récite le mantra trois cent mille fois ; ensuite on prend de la viande de bœuf [2] dont on fait des boulettes, sur lesquelles on fait adhiṣṭhāna et qu'on brûle à mesure une à une trois fois chaque jour ; [on fait cette opération] mille quatre-vingts fois. Au bout de quarante-neuf jours, Priyaṅkara se montrera en forme corporelle et remplira tous les vœux de l'opérant.

— Autre pratique. L'opérant se nourrissant des trois aliments purs, fera des boulettes avec de la viande de bœuf mélangée à du benjoin ; il fera homa. Il

(1) Cette prescription parait spéciale au culte de Priyaṅkara. Elle est formulée aussi dans le *Pin-kia-lo t'ien t'ong tseu king* 氷揭羅天童子經 dont il sera question plus loin.

(2) Ou de vache, 牛肉.

commencera le premier jour de la quinzaine claire, et continuera durant un mois, [faisant l'opération] chaque jour trois fois ; le nombre des opérations sera de mille quatre-vingts. Le jour où le mois est achevé, il déposera une large offrande, jeûnera pendant un jour et une nuit, s'abstiendra de toute parole étrangère, fera homa selon ce qui a été prescrit plus haut, en récitant [le mantra] sans interruption et avec ferveur. Priyaṅkara apparaîtra certainement, fera une amitié perpétuelle avec le récitant ; et celui-ci obtiendra tout ce qui lui est nécessaire.

— Autre pratique. On prend du beurre clarifié mélangé de benjoin pur et de bonne qualité, et on fait homa trois fois par jour, le nombre de ces opérations étant comme ci-dessus. On fait ainsi homa sans interruption ni cesse. Il y aura toujours envoi (on obtiendra toujours assez) d'argent pour suffire à ses besoins.

— Autre pratique. Si l'on désire trouver des trésors cachés, on fait la cérémonie initiale comme [il a été dit] auparavant. Celle-ci terminée, on fait homa avec de l'essence de roses trémières [1] mêlée à du beurre clarifié, trois fois par jour, mille quatre-vingts fois. Si l'on fait ainsi sans interruption ni cesse, les trésors cachés apparaîtront. On les prendra et les emploiera sans rencontrer aucun obstacle. Si l'on récite toujours cette dhāraṇī et qu'en même temps on fasse le don de nourriture, cela procurera des trésors en abondance, [on obtiendra] selon son désir tout ce que l'on demandera, et l'on aura toujours la protection de Priyaṅkara.

— Autre pratique. Si l'on veut réduire un ennemi à merci, on écrira le nom de cet ennemi que le récitant foulera sous son pied gauche, tandis que, à pleine voix et en état d'irritation [2] il récitera le mantra en intercalant dans la phrase le nom de cet ennemi. On récitera le [mantra] cent mille fois, et toutes les oppositions seront réduites.

— Autre pratique. Lorsqu'on est emprisonné, il faut réciter cette dhāraṇī, et on obtiendra la délivrance.

— Autre pratique. Celui qui désire obtenir la tranquillité prendra des feuilles de manguier, les mélangera à du lait, fera adhiṣṭhāna et homa cent mille fois, et obtiendra la tranquillité.

Je vais exposer maintenant la manière de faire une statue de Priyaṅkara. On prend un morceau de bois de santal blanc parfumé, sans fissure, de six pouces ou d'un empan de long, [dans lequel] on fait sculpter par un habile artiste un corps d'enfant ; il aura sur le sommet de la tête cinq chignons rouge pourpre [3]. Son aspect doit être parfait ; on ornera son corps de toutes sortes

---

(1) 蘇合香. Cf. Bretschneider, *Botanicon sinicum*, part III, n° 313 (*Journal of the China Branch R. A. S.*, 1895, p. 464). TT a par erreur 酥 au lieu de 蘇.

(2) Peut-être *krodhabhāva*.

(3) 朱紫. La variante 株茶 ne paraît offrir aucun sens acceptable.

de pendeloques. Il sera assis, les jambes croisées sur une feuille de lotus. Dans la main droite il tiendra un bilva qu'il aura l'air d'offrir. La main gauche aura la paume élevée, tournée en dehors, laissant pendre les cinq doigts. C'est ce qu'on nomme la main de l'accomplissement des vœux 滿願手. Cette statue étant terminée, dans une chambre pure et secrète, on fera [1] un autel carré d'une ou de trois coudées de côté, avec de l'eau parfumée de benjoin mêlée à de la boue ; on l'oindra suivant le rite avec de la bouse de vache. On y oindra de parfum de santal blanc un trône rond au milieu duquel on placera la statue, et on répandra sur l'autel toutes sortes de fleurs de la saison ; on fera offrande, suivant le rite, de gruau de riz au lait, de lait fermenté, de riz cuit, de sucreries, de fruits, de gâteaux [2], et on brûlera du bois d'aigle devant cette statue. On récitera cent mille fois la dhāraṇī, et mon fils bien-aimé Priyaṅkara viendra sûrement et se montrera en forme corporelle. Il interrogera l'opérant et lui dira : « Que demandes-tu que tu m'as appelé ? » L'opérant obtiendra la réalisation suivant ses désirs de tout ce qu'il demandera. Et dans la suite, toutes les pratiques qu'il accomplira obtiendront leur effet.

— Autre pratique. Si l'on désire connaître les choses bonnes ou mauvaises de l'avenir, on oindra l'autel de bouse de vache comme plus haut, on fera offrande comme plus haut, on brûlera du benjoin, on fera adhiṣṭhāna et on brûlera à mesure, un à un, [des grains] de sésame mille quatre-vingts fois. On se couchera à cet endroit même, sans prononcer aucune parole étrangère, et en concentrant sa pensée uniquement sur l'āryadeva Priyaṅkara et sur l'objet de sa demande. Au bout d'un instant on verra Priyaṅkara en songe, on l'interrogera sur tout ce dont on est en doute et il l'expliquera. Le mantra de demande d'[apparition en] songe est ainsi conçu : Om dhara dhara cambha cambha Priyaṅkara sarvasattva nivaraya hā hā hī hī hū hū svāhā.

Alors la mère Abhirati, ayant fini d'exposer cette hṛdaya dhāraṇī et les sādhana de son fils bien-aimé Priyaṅkara, se prosterna à terre de ses cinq membres et adora les pieds du Buddha en disant : « O Bhagavat, par le moyen de cette dhāraṇī et de ces sādhana, je procurerai maintenant des avantages à tous les êtres. Je demande seulement que le Tathāgata et tous les saints personnages témoignent pour moi 證知我. » Le Buddha dit : « Très bien, très bien, ô mère Abhirati ; à mon tour je te confie [une charge]. Vous tous, toi et ceux qui dépendent de toi, dans ma loi, vous protégerez avec zèle les saṅghārāma et les lieux où habitent les moines, les disciples, et tous les hommes ; vous ne laisserez pas les mauvais esprits leur causer aucun trouble, et vous leur donnerez la tranquillité, jusqu'à ce que ma loi disparaisse. Voilà ce que

---

(1) Le caractère 作 doit sans doute s'entendre ici dans le sens de « dessiner, délimiter ».

(2) Le texte porte 歡喜團 ; ces « boules de joie » me sont inconnues. Mais cette expression est sans doute la traduction étymologique du sanskrit *modaka* « gateau », qui signifie littéralement « réjouissant » (*modayati*, réjouir).

vous devrez faire à l'avenir dans le Jambudvīpa. » Alors la mère Abhirati, ses cinq cents fils et tous les yakṣa qui dépendent d'elle, ayant entendu ces prescriptions du Buddha, conçurent une grande joie, firent la révérence et se retirèrent.

Sūtra du mantra de la mère Hārītī (1).

En ce temps-là la yakṣiṇī Hārītī, étant dans l'assemblée du Buddha, se leva de son siège et, se prosternant à terre de ses cinq membres, adora les deux pieds du Buddha. Puis elle dit au Buddha : « Je possède un hṛdaya mantra, qui, comme le joyau cintāmaṇi, est capable de combler tous les désirs, et de faire obtenir toutes sortes d'avantages et le bonheur à tous les hommes vertueux et à toutes les femmes vertueuses du Jambudvīpa. Que le Bhagavat daigne seulement écouter ; je vais le dire.

Le mantra est ainsi conçu : Oṃ namā rikā siddhi svāhā.

Si une femme ne peut pas avoir d'enfants (2), ou si ayant conçu elle avorte, ou si la section du cordon a de mauvaises conséquences (3), tout cela provient de ce que les quatre éléments sont en mauvaise connexion, ou de ce que les démons lui créent toutes sortes d'obstacles ; ou c'est par suite de ses actes antérieurs 宿業 et des causes et conditions [posées] dans une existence antérieure, qu'elle ne peut pas élever d'enfants. Qu'elle prenne un tissu de coton blanc, d'une coudée, d'un empan ou de cinq pouces, grand ou petit à sa volonté ; qu'elle y peigne la Mère Hārītī en forme d'apsaras, le corps couleur d'or pur, parée de vêtements célestes, la tête ornée de pendeloques, assise sur une chaise de prédication, les deux jambes descendant jusqu'à terre ; de chaque côté de ses jambes descendant jusqu'à terre, deux enfants seront debout près de la chaise de prédication ; deux autres seront assis, [un] sur chacun de ses genoux ; du bras gauche elle tiendra un enfant dans son sein, et de la main droite elle tiendra un bilva. Le peintre doit observer les huit préceptes. Il ne doit pas se servir de colle de peau dans ses couleurs (4).

Quand la peinture sera terminée, on purifiera une salle et on la crépira suivant toutes les règles. [On y dressera] un autel carré qu'on enduira de parfums, et au milieu duquel on placera l'image. Sur cet autel on répandra toutes sortes de fleurs, on déposera des gâteaux sucrés, des aliments, du gruau de riz au lait, des gâteaux, des fruits et de l'eau lustrale parfumée ; on brûlera du bois d'aigle, et on fera offrande [de tout cela]. La face de l'image sera tournée

---

(1) 訶利帝母眞言經. TT. XXV [閏], XIV ; TK, XXVII, II.
(2) 不宜男女.
(3) 斷緖不收.
(4) Cette recommandation est générale, et est répetée à propos de presque toutes les peintures tantriques.

vers l'Ouest : le récitant sera tourné vers l'Est, faisant [ainsi] face à l'image. Les prières seront faites trois fois par jour ; chaque fois on récitera [le mantra] mille fois. On commencera le cinquième jour de la lune croissante. Lorsqu'on aura récité [le mantra] cent mille fois, alors, devant l'image, on priera pour [obtenir] ce que l'on désire, et tout s'accomplira parfaitement.

— Autre pratique. La femme qui désire avoir des enfants devra, après ses règles, prendre un bain ; puis elle choisira une vache laitière jaune [ayant] un petit de même couleur [1] ; elle traira une mesure de lait, qu'elle mettra dans un vase d'argent et remuera avec l'annulaire de la main droite en récitant le mantra et faisant adhiṣṭhāna mille quatre-vingts fois. Ensuite elle boira [ce lait], et dans l'espace de sept jours elle concevra.

— Autre pratique. Celui qui désire la sympathie et l'amour de quelqu'un, fera adhiṣṭhāna cent huit fois sur des aliments, des fruits, ou des fleurs, ou des parfums, en insérant le nom de cette personne dans la phrase du mantra et lui offrira [ces objets] ; il obtiendra sa sympathie et son amour.

— Autre pratique. Si quelqu'un répand des calomnies, qu'on peigne une image de cet homme et qu'appuyant le pied gauche sur [cette image], on récite le mantra mille quatre-vingts fois, et on évitera tout malheur.

— Autre pratique. Si quelqu'un désire obtenir la sympathie universelle, qu'il prenne de la poudre de bezoar, la mette dans un vase d'argent et la remue avec l'annulaire comme précédemment, en récitant le mantra et faisant adhiṣṭhāna cent huit fois : puis qu'il s'en marque le haut du front : tous voyant [cette marque], seront portés de sympathie [vers lui] et lui obéiront.

— Autre pratique. Lorsqu'on a un vêtement neuf, que devant l'image on fasse adhiṣṭhāna cent huit fois, et qu'on le mette ensuite : tous, le voyant, seront également portés de sympathie et d'amour [vers la personne ainsi vêtue].

— Autre pratique. Lorsqu'on a fait un mauvais rêve, qu'on récite le mantra cent huit fois, et on obtiendra la destruction de ce mauvais rêve.

— Autre cas. Lorsqu'il y a une éclipse de lune, on prendra cinq onces de beurre clarifié, on les mettra dans un vase d'or et on les remuera avec une baguette d'or en récitant [le mantra] et faisant adhiṣṭhāna continuellement sans arrêt, jusqu'à ce que la lune ait échappé ; on cessera lorsqu'elle aura repris sa rondeur. Ensuite on offrira une part [2] [de ce beurre] à la mère Hārītī, et on boira le reste. Si c'est une femme enceinte [qui accomplit cette cérémonie], l'enfant, garçon ou fille, qu'elle mettra au monde sera intelligent et heureux.

— Autre pratique. Si on fait un cure-dents [3] avec de la racine d'amarante 牛膝根, qu'on fasse adhiṣṭhāna cent huit fois, et qu'on le mette à la bouche et

---

(1) Sarūpavatsā. Cf. Henry, *op. cit.*, p. 52.

(2) 一分, peut-être la dixième partie.

(3) Une importance que je ne suis pas en mesure de préciser était attachée aux cure-dents, et le Vinaya contient des prescriptions à leur sujet.

qu'on se cure les dents ; tout ce qu'on dira sera écouté avec plaisir par les autres, et ce qu'on désirera de la part d'autrui s'accomplira parfaitement.

— Autre pratique. Celui qui désire obtenir une longue vie prendra des pousses tendres de *kou-liu tsao* 骨屢草 (1), les mélangera à du beurre clarifié, du miel, du lait fermenté et fera homa ; pendant sept nuits, chaque nuit, il récitera le mantra mille quatre-vingts fois, et à chaque fois il jettera une partie [de ce mélange] dans le feu : [ainsi] il obtiendra la longévité.

— Autre pratique. Celui qui désire que ses entreprises et tout ce qu'il fait réussissent au gré de ses désirs, devra chaque mois, le 5e jour de la lune croissante et le 20e, crépir le local consacré 道場, y placer des fleurs, toutes sortes d'aliments, du lait, du gruau, du riz cuit, des fruits, de l'eau lustrale parfumée, y brûler du bois d'aigle et du lampsane (2) et faire offrande de tout cela. Il fera offrande d'abord à tous les Tathāgata, au bodhisattva Mañjuçrī, à Samantabhadra et à tous les bodhisattva ; ensuite il fera offrande à moi, la mère Hārītī. Pourquoi cela ? Parce que j'étais primitivement une yakṣiṇī, et que le Tathāgata m'a donné les trois refuges, les cinq préceptes, le bodhicitta, les divers commandements 律儀戒, en présence des bodhisattva des dix terres. C'est pour cela qu'il faut faire offrande d'abord à tous les buddha et bodhisattva. L'offrande terminée, devant cette image, on récitera [le mantra] dix mille fois, et on obtiendra le succès complet des entreprises pour lesquelles on le demande.

[Telle est] la manière de prier la mère Hārītī.

Le hṛdaya mantra de Priyaṅkara est ainsi conçu : Oṃ tivi tini (ou civi cini) svāhā.

La mudrā consiste en ceci : les mains jointes, plier les deux pouces et les introduire entre les paumes. La récitation du hṛdaya mantra et l'offrande étant terminées, on sépare les pouces au-dessus de la tête et on défait [la mudrā]. Cette mudrā sert pour l'appel et pour l'envoi. Dans un morceau de santal blanc de six pouces de côté, on sculpte un corps d'enfant ayant deux mains [séparées du corps] dans lesquelles il tient des fruits qu'il donne aux hommes : sur la tête on lui fait trois chignons. On place [cette statue] dans un endroit parfaitement pur. On récite le mantra dix mille fois. Alors [Priyaṅkara] se montre et demande : « Pourquoi m'appelles-tu ? » On lui répond selon sa pensée. On prend des morceaux de la chair d'une vache jaune d'un pouce de côté ; trois fois par jour on fait adhiṣṭhāna et on en brûle un. Au bout de quatre jours, on obtient toute puissance, 大自在, selon son désir.

— Autre pratique. On prend de la viande de bœuf et du benjoin, et on en fait des pilules. A partir du huitième jour du mois, on récite [le mantra] trois fois [par jour] en brûlant et offrant ce parfum dix-huit (3) fois, jusqu'au dixième

(1) Je n'ai pu identifier cette plante.

(2) 蕙陸. Cf. Bretschneider, *op. cit.*, p. 460.

(3) Il manque probablement un caractère ; il devrait y avoir cent huit ou mille quatre-vingts fois.

jour. Alors au milieu de la nuit, se manifestera une grande lumière, et on obtiendra les grandes abhijñā 大神力. On fait des pilules de benjoin auxquelles on fait adhiṣṭhāna et qu'on brûle une à une trois fois par jour, à chaque reprise mille huit (1) fois, pendant cinq jours ; et on dominera tous les hommes.

— Autre pratique. [On prend] des fleurs de toutes sortes de plantes 百草華 (2), on fait adhiṣṭhāna sur chacune d'elles, et on les répand sur son corps ; on obtiendra la nourriture et l'habillement de mille personnes.

— Autre pratique. Chaque jour on récite le mantra et on brûle de l'essence de roses trémières. Le septième jour on apercevra les trésors cachés sous la terrre. Si quelqu'un fait chaque jour sur l'autel offrande de fleurs, de fruits et d'aliments de toute sorte, il obtiendra toutes les richesses.

— Autre pratique. On prend du benjoin et du gruau au lait ; on fait adhiṣṭhāna [sur des parties de ce mélange] qu'on brûle une à une trois fois par jour pendant sept jours, mille huit fois à chaque reprise. Alors [Priyaṅkara] se montre, converse et répond aux questions.

— Autre pratique. Si quelqu'un est emprisonné, qu'il récite [le mantra] dix mille fois, et il sera délivré. Pour le traitement des maladies, on fait adhiṣṭhāna sur des bourgeons de manguier qu'on fait infuser dans du lait et qu'on brûle. L'adhiṣṭhāna écarte toutes les maladies.

Pour être complet, il faut dire un mot d'un sūtra très court, le *Pin-kia-lo t'ien t'ong tseu king* 氷揭羅天童子經 (3). Bien que le nom de Hārītī n'y apparaisse pas, il semble hors de doute qu'il s'agit bien ici de son dernier-né. Comment se fait-il qu'Amoghavajra qui, comme on l'a vu, transcrit ailleurs si exactement à plusieurs reprises le nom de Priyaṅkara, l'abrège ici en Pin-kia-lo ? La chose reste obscure. Une différence dans la langue du texte traduit suffirait-elle à l'expliquer ? Ou se pourrait-il que cette traduction lui ait été attribuée postérieurement, et ne soit pas en réalité de lui ? Je ne suis pas en mesure d'en décider. Il convient seulement de remarquer que ce petit ouvrage ne paraît pas avoir fait partie du canon chinois ; il ne figure pas dans les grandes collections des Song, des Yuan et des Ming, ni dans l'édition de Corée. De plus, il est de dimensions très réduites, les quelques pratiques qu'il indique se trouvent déjà, et mieux exposées, dans les sūtra traduits plus haut. Il donne l'impression d'être un simple fragment, ou plutôt l'assemblage de quelques fragments d'autres œuvres. Si tel est bien le cas, nous ne posséderions plus celles d'où proviennent trois ou quatre des mantra qu'il cite. Dans l'ensemble, il n'a du reste que très peu d'intérêt, en dehors du passage iconographique suivant, qui suffira à montrer ses rapports étroits avec la partie des sūtra précédents concernant Priyaṅkara.

(1) Probablement mille quatre-vingts fois.
(2) Il pourrait s'agir d'une plante déterminée ; mais je n'ai pu l'identifier.
(3) TT. XXV [閏], xiv ; TK, Supplément, II, v.

Manière de faire la statue. Pour cette statue on emploie un morceau de bois de santal blanc odorant de la longueur de six pouces. On fait une statue d'enfant, tenant un fruit dans la main gauche ; la main droite pendante a la forme de la main d'accomplissement des demandes, la paume en dehors. On la place dans le local consacré, et on lui fait offrande de toutes sortes d'aliments, de lait, de bouillie de riz, de parfums (?) et de fleurs parfumées. On prend des fleurs [de lotus] rouges, qu'on projette une à une sur le corps [de la statue] en récitant chaque fois le mantra. Quand on aura fait cela cent mille fois, cet enfant se manifestera, et on obtiendra tout ce qu'on désire.

Suivent quelques mantra et la description de quelques pratiques devant amener la découverte de trésors cachés, prolonger l'existence, etc.

On se demandera évidemment si ces pratiques plus ou moins magiques — et tant d'autres qui leur ressemblent, adressées à d'autres personnages — furent observées en Chine, et dans quelle mesure elles purent y être répandues. Je ne suis pas en mesure de répondre à cette question ; et le secret absolu qui était imposé pour le succès de ces opérations, paraît laisser peu d'espoir de l'éclaircir de façon bien nette. Ce qui est certain en tout cas, c'est qu'aux yeux d'Amoghavajra et des autres traducteurs de cette sorte d'ouvrages, ces pratiques étaient fort sérieuses et offraient de grands avantages, sans quoi ils ne se seraient évidemment pas donné la peine d'apporter jusqu'au cœur de la Chine et de traduire les nombreux textes qui les enseignent. Le culte tantrique de Hārītī dut donc réellement avoir des adeptes et être pratiqué, non seulement dans les pays d'où les ouvrages qu'on a vus plus haut furent importés, mais aussi en Chine (1).

On aura remarqué que le premier et le plus important de ces ouvrages ne fait aucune allusion au pouvoir de Hārītī de dispenser la fécondité : une ou deux pratiques seulement y ont rapport dans le second, et on en trouverait aisément autant dans des sādhana s'adressant à d'autres personnages. En tout cas, aucun d'eux n'offre rien de comparable à la grande cérémonie destinée à obtenir des enfants de la bonté d'Avalokiteçvara, que décrit le *T'o-lo-ni tsi king* 陀羅尼集經, k. 4 (2).

Le rappel de sa légende par quoi commence le premier sūtra traduit plus haut, au lieu de mettre en relief le pouvoir de Hārītī de donner des enfants, insiste sur la protection qu'elle s'engage à leur accorder. Comme je l'ai dit déjà, cela porte à penser que là, sans doute, est l'origine ou le fondement du culte qui lui est rendu en qualité de protectrice de l'enfance, culte que nous avons vu très en honneur au Gandhāra et au Japon notamment, où les fidèles, par contre, ne songent pas à demander la fécondité à Hārītī. Cela supposerait

(1) Voir ce qui a été dit à ce sujet, p. 67.

(2) TT, XXV [閏], IV, p. 55 a b ; TK, XXVII, VIII, p. 945 a 上.

que ce sūtra au moins eut une diffusion plus large qu'on ne serait porté à le supposer au premier abord. Il n'y a rien là d'inadmissible, surtout si l'on songe au prestige dont jouit Amoghavajra, et qui dut en partie rejaillir sur ses œuvres.

Hārītī apparaît assez souvent dans les sūtra tantriques, et j'ai eu déjà occasion de citer plusieurs de ceux qui parlent d'elle. Elle n'y joue d'ailleurs à peu près aucun rôle actif. Tantôt elle est citée dans quelque assemblée, comme c'est le cas, par exemple, dans le 阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌, k. 1, tantôt elle apparait dans un maṇḍala comme dans le 如意寶殊轉輪秘密現身成佛念轉咒王經, ou sur un autel, comme dans le 十一面觀自在菩薩心密言[念誦]儀軌經, k. 3, et comme je l'ai signalé déjà, p. 27. En comparant les passages où il est question d'elle, on s'aperçoit aisément que son nom est très souvent joint à ceux de quelques autres personnages, qui sont principalement des yakṣa. Manifestement nous sommes en présence d'un groupe, qu'on pourrait appeler le groupe des grands yakṣa, auquel s'adjoignent parfois quelques deva ou devī et quelques rākṣasī ; le tout semble former une sorte de cycle tantrique de rang inférieur, qu'on retrouve fréquemment. Les personnages énumérés sont tantôt plus, tantôt moins nombreux ; l'un ou l'autre manque parfois ; en d'autres cas on en voit apparaître exceptionnellement de nouveaux. Il ne s'agit là évidemment que d'omissions ou d'adjonctions accidentelles ; dans son ensemble le groupe reste le même et est toujours très reconnaissable. Il est formé essentiellement — je nomme les personnages à peu près dans leur ordre de fréquence — de Maheçvara (yakṣa), Maṇibhadra, Pūrṇabhadra, Nārāyāṇa, Vajra-guhyaka, Hārītī et ses fils, Pāñcika, Sañjaya, Pāñcala, Kumbhīra, Sātagiri [1], Kumāra. Parfois s'y ajoutent Vaiçramaṇa ou les quatre devarāja, Yama, Çrī-devī, Sarasvatī, les rākṣasī Çankinī et Puṣpadanta, et quelques autres personnages. Enfin il arrive que soient cités en tête du groupe Brahmā, Viṣṇu, Çiva surtout sous le nom de Maheçvara (deva). Ce sont en somme les principaux éléments de la longue énumération du *Suvarṇa prabhāsa sūtra*. Le groupe constitué comme je viens de le dire se trouve notamment à plusieurs reprises dans le 菩福光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經, k. 1 et 3, plus ou moins développé dans le 菩提場莊嚴陀羅尼經, dans le 大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經, dans le 灌頂經, k. 6 et 8, dans le 大方廣菩薩文殊師利根本儀軌, k. 5, dans le 一字奇特佛頂經, k. 1, dans le 隨求卽得大自在陀羅尼神咒經, où l'expression 鬼子父母 me paraît désigner Pāñcika et Hārītī, etc. ; tantôt il se rassemble autour du Buddha pour écouter des dhāraṇī, tantôt il a ses statues ou ses images sur

(1) C'est probablement lui qui est désigné sous le nom de Li t'ien 力天. Cf. ci-dessus, p. 5, note 1.

des autels [1]. Dans le 千手千眼觀音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經 [2], Avalokiteçvara déclare employer au bénéfice de ceux qui l'invoquent un groupe d'émissaires sous ses ordres, parmi lesquels on trouve les principaux yakṣa ou deva cités plus haut, y compris Hārītī, 神母女.

La plupart de ces personnages ont d'ailleurs, comme Hārītī, leurs livres spéciaux, sūtra, dhāraṇī, mantra, recueils de pratiques, sādhana 成就法, ou simplement 法, ou 儀軌, dans le canon chinois ; et il est permis de penser que tous les ont eus dans les régions d'où cette littérature est originaire. Les Suppléments des éditions du Tripiṭaka de Tōkyō et de Kyōto en ont réédité plusieurs qui ne figurent pas au canon.

---

(1) Je ne mentionne ici que les énumérations comprenant Hārītī.

(2) TT, XXVII [成], x, p. 33 a b ; TK, X, x, p. 943 a 上.

ALLIANCES CHEZ LES REUNGAO (1)

Par J. E. KEMLIN,

de la Société des Missions Etrangères de Paris.

PREMIÈRE PARTIE

ALLIANCES ENTRE HOMMES.

Les alliances que les Rơngao (2) concluent, soit avec les esprits séparés, soit avec les génies tutélaires de certains animaux et de certaines plantes, sont essentiellement des alliances du for intérieur, *iòn tau* (3), que l'âme contracte au cours de ses pérégrinations durant le sommeil. On ne peut bien les

(1) Cette étude est le complément d'un article paru dans *BEFEO*, t. X, nº 3, juillet-septembre 1910, sous le titre : *Les Songes et leur interprétation chez les Rơngao.* Ces deux essais seraient mieux réunis sous le titre suivant : *Songes et Alliances chez les Rơngao.* Les lecteurs sont donc priés de se reporter à l'article précité qui forme comme la base de cette seconde partie.

Dans *Les Songes et leur interprétation*, prière de corriger le passage suivant : p. 513, ligne 8, au lieu de : « Seule en effet, l'âme vraie, le *mơhol ling*, se sépare du corps. Durant ses voyages nocturnes il parle, voit, se décide, achète et vend absolument comme il a coutume de le faire dans la vie réelle avec le concours du corps. » Lire : « Seule, en effet, l'âme vraie, le *mơhol ling*, se sépare du corps : c'est elle qui, durant ses voyages nocturnes, parle, voit, se décide, achète et vend, absolument comme elle a coutume de le faire dans la vie réelle avec le concours du corps. »

On remarquera çà et là quelques différences dans l'orthographe de certains termes rơngao cités tant au cours de cet article que dans les précédents. Cela tient à ce que le parler des différents villages présente certaines particularités, simples nuances entre groupements limitrophes, divergences plus accusées à mesure que la distance entre eux augmente. Il m'est arrivé de transcrire simplement la prononciation des gens dont j'utilisais les dires, et qui appartenaient parfois à des villages assez éloignés, sans chercher à ramener l'orthographe à un type unique dont la légitimité n'est pas toujours aisée à établir.

(2) Rơngao = Reungao.

(3) Sur le sens de *iòn kô*, *iòn tau*, vie extérieure, vie intérieure, cf. *art. cit.* p. 522.

comprendre sans une étude préliminaire des formes d'alliance connues de ces populations dans leur vie ordinaire, ou, pour parler comme eux, dans leur vie extérieure et apparente, *iòn kô*. Par suite, en effet, des habitudes d'anthropomorphisme chères à tous les peuples primitifs, le monde des esprits, tel qu'ils se le figurent, est nécessairement modelé sur le monde matériel qui les entoure. Même lorsqu'ils conçoivent la vie des morts au rebours de la leur, leurs mœurs et leurs usages forment toujours le pivot de leurs croyances et de leurs imaginations.

Par exemple, pour un Moï, les morts, pas plus que les vivants, ne peuvent se passer de festins ; et point de festin sans un buffle que l'on attache au poteau fleuri, sans une beuverie à la jarre et sans le bruit des cymbales. Seulement les morts, qui voient tout à l'envers, apercevront leur buffle dans ce que nous regardons comme une simple citrouille ; leur jour sera notre nuit ; les grenouilles leur tiendront lieu de cymbales, et leur coassement sera le concert dont se délecteront leurs oreilles. Comme nous, ils boiront à la jarre, mais ce qu'ils appelleront jarre ne sera qu'une simple calebasse ; comme nous enfin, à l'aide d'un siphon, ils soutireront un peu de vin pour les absents, et la pluie qu'accompagnent les coassements des grenouilles, sera précisément la part destinée aux anciens amis qu'ils ont laissés sur cette terre.

Si l'on met à part le mariage, les alliances connues des Rơngao se ramènent à cinq espèces [1] : le *krao pô* ou contrat de simple amitié ; le *krao kon bă* ou alliance de père à fils ; le *xèp* ou alliance du sang ; le *krao kon ŭ tuh*, choix d'une mère putative appelée « mère de lait » ; enfin le *krao ban* ou alliance de sympathie d'âmes.

Toutes ne sont pas également intéressantes au point de vue de l'étude des alliances d'ordre spécial que l'on contracte avec les esprits ; mais comme elles ont toutes un certain nombre d'éléments communs, leur étude détaillée mettra ces notions en relief et fera mieux saisir les lois essentielles de toute alliance, quel que soit le monde où elle se contracte. D'autre part, l'amitié spirituelle, déjà d'un ordre à part, nous amènera, comme naturellement, aux alliances avec les esprits séparés et avec ceux qui sont comme incarnés dans certaines familles d'animaux et de plantes.

I. — Contrat de simple amitié ou *Krao pô*.

Cette forme d'alliance est à la fois la plus simple et la plus répandue chez les Moï ; il est presque inouï que quelqu'un d'entre eux n'ait pas plusieurs amis

---

(1) Les Rơngao ne connaissent pas d'autres alliances : les épithètes plus ou moins plaisantes de *dron* « ami d'un jour », *plang* « prétendant », *hơreng* ou *gơr* « jaloux », *chop* « espion », *jor* « manqué », *plah* « enleveur », *nhôm* « supposé », etc., que les femmes surtout ont la manie d'accoler à certains noms propres, v. g. *drong Ngat*, *plang Xul*, etc., ne sont que des épithètes malicieuses, rappelant certaines escapades antérieures.

ou *pô*. Elle se contracte pour un oui ou pour un non, et elle est même une des conditions nécessaires du commerce d'échange, dans un pays qui ne connaît ni auberge, ni caravansérail pour les voyageurs, et où chaque village, *pơlei*, forme comme une république fermée, dans laquelle l'étranger ne peut pénétrer sans montrer patte blanche. Le nom de l'ami sera le seul mot de passe qui pourra lui faire ouvrir le *mang jang* (1).

Elle est connue chez les Bahnar, les Rơngao et les Jarai, sous le nom de *krao pô*, ou de *krao pô băn*, « s'appeler *pô* ou *pô băn* ». Pour les Rơngao et les Jarai, le mot *pô* est proprement le nom que les beaux-parents de deux époux se donnent mutuellement quand l'un fait mention de l'autre : « *Pô* un tel nous a dit ceci. » Ce mot répond au *rui*, *rui ra*, *rui gui* des Sédang et des Halang, et au *băn* (2) des Bahnar. Est-ce cette dernière acception du mot *băn* (3) qui a donné lieu à la redondance *pô băn* ? C'est assez probable, car ce mot double s'emploie aussi en rơngao pour désigner les beaux-parents (4). Etymologiquement donc, *krao pô* et *krao pô băn* signifient contracter une alliance semblable à celle qui existerait naturellement, si l'on unissait les deux familles par le mariage des enfants. En réalité, le lien est beaucoup moins étroit, bien qu'il participe d'une manière générale aux conditions de l'alliance naturelle.

A la suite du contrat matrimonial, les deux familles n'oseront pas se « manger » (5), c'est-à-dire se mettre à l'amende, à moins d'une injure subie par un des époux de la part de son conjoint. Dans ce cas, l'injure est regardée comme un affront à toute la parenté de l'offensé ; rien d'étonnant que la famille ainsi lésée prenne parti pour celui-ci, et réclame des dommages-intérêts. Sauf ce cas spécial, jamais une famille n'osera participer ni à une guerre, ni à une amende, *dô* (6), infligée à son alliée ; jamais même elle n'osera goûter à une bête achetée avec le produit de ce dont cette dernière aura été dépouillée par la violence. (Il y a exception naturellement pour le cas où le premier intéressé consentirait à en manger lui-même.) Agir autrement serait, en vertu de la sympathie des choses, attirer la malédiction et la discorde dans le ménage des enfants. Voyant les deux familles se conduire en ennemies, les esprits croiraient répondre à leurs secrets désirs en mettant une inimitié réelle entre elles.

---

(1) Porte barricadée de l'enceinte des villages moï fortifiés.

(2) Cf. Dourisboure, *Dictionnaire bahnar-français* : « *Băn*, parents des deux époux. Ils s'appellent *băn* en se parlant mutuellement. »

(3) Pour l'autre acception du mot *băn*, voir ci-après, paragraphe V.

(4) Il en est de même chez les Bahnar, bien que le mot simple le plus usité soit *băn*. Les Rơngao surtout aiment les mots doubles composés de deux synonymes, mais appartenant à deux dialectes différents, par exemple : champ = rơngao, *jĕk* ; bahnar, *mir* ; d'où *jĕk mĕr*.

(5) et (6) Pour ces expressions, voir ci-après, pp. 13 et 14.

Si les imprécations en paroles sont déjà redoutées [1], celles en action le sont plus encore [2], surtout lorsque l'acte, faisant partie d'une cérémonie rituelle, comme ce serait le cas ici, ne peut rester ignoré des esprits, *iăng*.

Pour le contrat de simple amitié, les lois sont un peu les mêmes. Si l'ami se rend coupable envers son ami, soit d'injures ou de félonies, soit de détournements ou de refus de paiement, rien n'empêche que ce dernier ait recours aux moyens violents, dans le cas où les réclamations pacifiques ne suffiraient pas. Mais jamais il ne lui sera permis de participer, de quelque manière que ce soit, à un acte de force non motivé par une injure personnelle. Les amitiés vraiment fidèles se montrent intransigeantes sur ce point, même en ce qui regarde la participation alimentaire. Toutefois, ordinairement, surtout si le *pô* est un simple ami d'affaires, on ne se plaindra pas, et on n'exigera aucune réparation, lorsque celui-ci goûtera du produit d'une amende. De leur côté, paraît-il, les esprits comprendront aussi la chose.

Cette alliance engage non seulement envers celui qui prend directement le nom de *pô*, mais aussi envers la femme de celui-ci, laquelle aura droit à la même appellation ; envers ses parents, qu'on nommera *bă pô* « père de l'ami », *mĭ pô* « mère de l'ami » ; et enfin envers ses enfants, qui seront les *kon pô*, « enfants de l'ami ». Les obligations ne s'étendent pas plus loin.

Lorsqu'un mariage unit deux familles de villages différents, les deux villages deviennent alliés : on dit qu'ils sont *tah dơbal ong mai*, c'est-à-dire qu'on y échange maris et femmes. Pour quelque motif que ce soit, ces deux villages ne pourront se livrer entre eux à aucun acte de guerre proprement dit, sous peine de voir les unions contractées mal réussir. Cependant les amendes

---

(1) Les Rơngao craignent beaucoup les imprécations (Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 525.) Ils les regardent comme un appel aux mauvaises puissances pour obtenir tel ou tel mal que l'on souhaite. D'après les Moï, lorsque celles-ci entendent cet appel, elle accordent aussitôt l'aide demandée. Celui qui profère les imprécations jouerait donc, aux yeux des Moï, à peu près le même rôle que celui qui engage un village à faire la guerre pour son propre compte ; il en porte toute la responsabilité. Lorsque le malheur souhaité arrive, les Moï ne manquent de mettre à l'amende celui qui a proféré l'imprécation, comme nous punissons les menaces suivies d'effet. Ils sont tellement susceptibles à ce sujet qu'ils regardent même comme un souhait de malheur la simple relation fausse d'un mal qui n'est pas arrivé, sous prétexte que les esprits, apprenant l'accident de la bouche du faux rapporteur, ne peuvent que prendre leurs dispositions pour en faire bientôt une réalité. C'est en vertu de cette loi qu'un Moï n'osera jamais dire que quelqu'un est mort, s'il n'est pas absolument certain du fait, dans la crainte que si, par après, l'événement venait à se produire, on ne s'en prenne à lui. Même pour demander s'il y a eu des morts dans une maison ou dans un village, il emploiera toujours des expressions détournées, comme celle-ci par exemple : « Votre village est-il encore au complet ? » *Pơlei chŏp hŏm tum ?*

(2) Par exemple, prononcer sur les vivants les lamentations qui ne s'adressent qu'aux morts.

restent permises entre familles autres que celles qui sont unies par le mariage. Le simple contrat d'amitié n'a aucune répercussion sur le reste de la communauté ; il reste un acte purement individuel, et ne confère pas même aux deux villages le simple privilège d'« entrer et sortir », *mut loh*, c'est-à-dire le droit pour tous les habitants d'aller et de venir de l'un à l'autre sans danger d'être pris ou arrêté. Les individus alliés jouissent seuls personnellement de cette faveur ; encore si l'ami n'est pas assez fort pour se faire respecter de son village, le titre de *pô* reste-t-il assez précaire. On peut dire qu'il ne vaut que ce que vaut l'ami qu'on a choisi.

Pratiquement, le *krao pô* permet surtout de se regarder comme frères, *kar giàng dơbal oh da*. Après cette alliance, on ne forme plus qu'une seule famille : chaque fois qu'on se présentera, on sera regardé comme de la maison, on recevra sa portion de riz et de mets, et on trouvera une natte pour se reposer. Cet avantage est très apprécié des voyageurs : aussi tout commerçant qui veut aller loin, cherchera-t-il toujours à se créer une de ces relations à chaque étape de sa route, afin d'être sûr d'y trouver le vivre et le couvert ; car, même en admettant qu'il puisse passer la nuit en sécurité dans le *jòng* (sâlâ) du village, il y trouverait difficilement à manger, même en payant comptant. Si le voyage est fructueux, et si les marchés se sont faits dans de bonnes conditions, le marchand laissera à son retour un cadeau au *pô* qui lui aura donné l'hospitalité. Les honoraires sont ordinairement d'un *muk* (1) pour l'échange d'un buffle, et d'une jarre s'il s'agit d'un jeu de cymbales, ou d'un autre article valant environ une « tête ». Lorsque le marché n'aura pas réussi, l'ami ne demandera rien. Au cas où l'échange serait tenté dans le village même du *pô*, celui-ci sera d'office l'intermédiaire qui présentera les marchandises au client : si elle trouvent preneur, il ne manquera pas de « briser son bois » (2), c'est-à-dire de prélever son bénéfice en échange de sa peine. Ce sont là les petits profits des relations entre *pô băn* ; comme ces relations coûtent au moins une jarre de vin et une poule, ce qui, pour le pays, est déjà une somme, seuls ces menus avantages peuvent y inciter. De là provient sans doute le caractère commercial de ce contrat, auquel on fait toujours allusion dans la formule du sacrifice qui le scelle.

Il est à remarquer cependant que le *pô*, bien que considéré comme de la famille, n'encourt, en raison de cette alliance, aucune incapacité d'y contracter mariage, même avec la veuve de son ami.

---

(1) *Muk* : valeur de 10 *dram* ; le *dram* vaut actuellement environ 0 $ 02. La « jarre », valeur nominale de 2 à 4 *muk*, suivant les régions. La « marmite » a une valeur nominale de 5 à 10 jarres. La « tête » vaut de 5 ou 10 marmites.

(2) Allusion à la coutume moï de compter les objets d'échange à l'aide de petits morceaux de bois dont chacun représente un article différent. « Briser son bois », c'est réclamer quelque chose en plus de ce qu'exige le propriétaire de l'objet vendu.

Généralement les relations de *pô băn* ne s'établissent qu'entre personnes de même sexe ; les exceptions à cette règle ne sont cependant pas inconnues, bien qu'elles soient assez rares ; rien n'empêche, par exemple, un homme marié de contracter amitié, *krao pô*, avec une veuve, surtout s'il avait promis de le faire avec son mari défunt.

Chez les Sédang et les Halang, le *krao pô* est remplacé par le *krao giang*, ou *krao giang băn*. Je ne connais pas l'origine du mot *giang* (1), mais pratiquement le *krao giang* est la même chose que le *krao pô* : les privilèges que ces titres confèrent et les devoirs qu'ils imposent sont identiques. Si un Rơngao a un ami chez les Sédang, il appellera celui-ci *giang*, tandis qu'il appellera *pô* son ami Jarai. La seule nuance est qu'en s'adressant à son *giang*, au lieu de le tutoyer simplement en employant le mot *nò*, on se servira du pronom honorifique *han*, qui ne s'emploie que dans ce cas ; de plus, le frère et la sœur aînée du *giang*, au lieu de s'appeler simplement *dă giang*, « sœur aînée de l'ami », recevront le titre de *mi*, beau-frère ou belle sœur.

Pour nouer ces relations d'amitié, on a recours à des entremetteurs ou, pour employer l'expression du pays, à une « route » (2), absolument comme pour contracter un mariage. Si la personne que l'on a en vue accepte, c'est elle qui, généralement, fera les premiers frais, et il est tacitement convenu que l'autre partie sera au moins aussi généreuse. D'ordinaire on se contente d'une poule et d'une jarre de vin ; mais les parents et amis y ajoutent habituellement chacun leur jarre de vin, comme c'est la coutume pour les mariages. Dans ce cas ils ne manquent jamais d'en faire les honneurs à un des suivants du prétendant ; et ces invités privilégiés devront rendre la politesse, le jour où le *pô* célèbrera la fête à son tour, *chal dak*, littéralement « rendra l'eau ». Lorsque les préparatifs de la fête sont terminés, les entremetteurs présentent un tube à chacun des deux amis, puis restent inactifs, pendant que ces derniers prononcent la formule suivante, ou quelqu'autre équivalente (3) :

---

(1) Viendrait-il simplement du mot *giăng* ou *jiang*, devenir, sous-entendu : frère et sœur ?

(2) Rơngao : *trong*.

(3) A remarquer l'assonance des mots, qui fait de ces formules des morceaux de poésie rudimentaire :

Iang ngôk *rong*
Iang *krong* ban.
Dal xăk *bôk*
klôk arak...
Pôiang *pơrio* dơbal
bơdro pơchan.
Muk *dram*
tơmam ram........

Man xôk
Brôk chi.
Bơdro mă pơkut *kam*
Pơram tut.
Athai gè *hlăt*
Păl pung
Rung tang.

Txü ! lôk ma xoi dơdrô ir
Txü ! Acceptez que tous deux nous offrions du vin et une poule pour
krao pô. Iăng ngôk rong ! Iăng
nous appeler pô. Que les esprits des monts nous conservent ! Que les esprits
krong băn lém chăk lêm chom ! Pen hơling !
des fleuves nous gardent en bonne santé ! Que nous atteignions la longévité!
Pen rơueng, dal xăk bôk
Que nous atteignions la vieillesse, jusqu'à ce que nos cheveux soient blancs,
klôk arak ! Pơiang pơio, dơbal
et que notre notre nombril s'écaille ! Que nous nous fréquentions mutuelle-
bơdro pơchan muk dram tơmam dram !
ment pour échanger ou nous prêter des objets de valeur et des marchan-
Mân xôk brôk chi ! Jang gê
dises ! Que nous éprouvions de la joie à l'aller et au retour. S'il (mon ami)
bơgâm lâp muk lâp dram, bơdro mă pơkut kăm pơrăm
m'opprime, cache des valeurs, cache des jarres, les échange à perte, me ruine,
tui, athai gê hlăt păt pung rung tan dăp kon,
je veux qu'il meure, qu'il s'éteigne, qu'il disparaisse avec tous ses enfants,
dăp kơdri gê. Xoi iăng ! chôp u kap hadroi dơdro klém
avec sa femme. Venez, esprits ! buvez et mangez les premiers ce vin et ce
ir kò, nhên u hơni.
foie de poule ; nous boirons après.

Lorsque les esprits sont rassasiés (1), la « route » présente à chacun des nouveaux amis un morceau de la poule, et tous boivent et mangent ensemble, chacun devant épuiser sa corne ou sa mesure de vin (2). Désormais quand l'un parlera de l'autre, il pourra faire précéder le nom de celui-ci des appellatifs *pô* ou *giang* suivant le cas.

Autrefois, pour célébrer les unions de ce genre, on n'immolait jamais que des poules ; mais depuis l'arrivée en nombre des commerçants annamites dans le pays, ces derniers, par ostentation, se sont mis à offrir des porcs, si bien que maintenant, même entre Moï un peu à l'aise, il est bien vu de sacrifier un cochon. Mais, même dans ce cas, le poulet reste l'animal indispensable pour la cérémonie.

(1) Les esprits ne boivent que tant que dure la prière du sacrifice.

(2) Lorsque les Rơngao boivent à la jarre, ils placent au sommet de celle-ci un petit morceau de bois transversal appelé *kang* ; chaque convive doit boire jusqu'à ce que cette mesure cesse de toucher au liquide. Quelquefois, au lieu de cette traverse plus ou moins bien ornée, ils se servent d'une corne de buffle qu'ils remplissent d'eau. On a épuisé sa mesure lorsqu'on peut verser tout le contenu de cette corne dans la jarre sans que celle-ci déborde. L'usage de la corne de buffle est plutôt halang que rơngao.

Pour leur récompense, les entremetteurs reçoivent une cuisse de l'animal qui a servi de plat de résistance. Lorsque les deux amis se séparent, celui qui a fait les frais du festin offre un cadeau à son nouveau *pô*. Le moins qu'il puisse donner est un fer de hache [1] ; d'ordinaire on donne soit une couverture blanche, soit un langouti de la valeur d'une jarre ; quand on veut être magnifique, on y va d'une marmite [2]. Ce cadeau prend le nom de *chum* « baiser ». Ce baiser devra être rendu avec une munificence au moins égale, et cette obligation étant regardée comme une vraie dette, l'ami s'en libérera le plus souvent avant même de « rendre l'eau ». En pratique, le *chum* est le premier troc que les deux *pô* opèrent entre eux : celui qui a reçu vend la marchandise et rend ce qu'il perçoit en échange.

Comme on l'a vu, tout contrat d'amitié exige un rendu ou *chal dak*. Si cette fête n'a pu avoir lieu du vivant de l'intéressé, l'obligation incombe à son fils, qui ne pourra s'y soustraire. En cas d'oubli, on ne manquera pas de lui rappeler son devoir, et même de lui en réclamer l'accomplissement, avec la même insistance que s'il s'agissait d'une dette ordinaire. Cependant, chez les Rơngao, les Jarai et les Halang, on va rarement exiger, *tò*, ce rendu du vivant du *pô* ; et quand on le fait, jamais on ne demande plus de la valeur des frais qu'on s'est imposés. Il n'en est pas de même chez les Sédang : si l'obligé tarde tant soit peu à s'acquitter, ceux-ci viendront lui imposer une forte amende, *dò*, absolument comme s'il mettait de la mauvaise volonté à payer une dette ordinaire. Le *chal dak* a lieu de la même façon que la fête du *krao pô* : le nombre des jarres et des poulets ne doit pas être inférieur, et le cochon doit avoir la même taille. On commence également la cérémonie en invoquant les esprits. Le *chal dak* ne crée pas de *hơnoh*, ou dette aux esprits [3], comme la promesse de lier amitié ; le premier sacrifice a satisfait à toutes les obligations envers eux.

Ce qui précède s'entend plus spécialement du contrat d'amitié entre gens de différents villages ; mais il n'est pas rare de voir ces relations s'établir entre habitants et même entre habitantes d'un même village. Parfois on le fait en vue de certains avantages matériels : on veut être moins gêné pour emprunter chez le voisin, on désire demander mille petits services à la voisine, partager son bois de chauffage, ses feuilles, ses pousses vertes, etc. Parfois on consacre simplement de cette façon une réelle sympathie qu'on éprouve pour quelqu'un. Mais le plus souvent cet acte a un caractère religieux. Le *krao pô* est peut-être la cause la plus fréquente des *hơnoh* ou dettes aux esprits. Que quelque facétieux ait appelé quelqu'un *pô*, si les esprits ont entendu, tant pis pour l'infortuné qu'on aura ainsi plaisanté, et tant pis pour le loustic lui-même : à la

---

(1) Le fer de hache vaut au minimum 5 *dram*, soit 0 $ 10.

(2) Cf. ci-dessus, p. 5, note 1.

(3) Pour ce mot, cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 511.

première maladie, le sorcier, *bơjău*, aura vite discerné la cause du mal dans un *hơnoh krao pô*, et si le nom du coupable est sorti de la mémoire, ses mensurations [1] l'auront vite fait retrouver. Il n'aura plus qu'à s'exécuter, sous peine de voir le mal s'aggraver. Moins que cela : qu'on insinue simplement que telle et telle personne feraient deux parfaits amis, cela suffit pour le *hơnoh*, bien que les deux intéressés soient tout à fait ignorants de la chose.

Toutefois le motif le plus ordinaire de ces alliances, c'est encore le songe. Lorsqu'on rêve qu'on contracte amitié avec un voisin, c'est que les deux âmes ont pris cet engagement en face des esprits ; pareille promesse est sacrée : plus qu'à toute autre, on devra y être religieusement fidèle, car en ce cas, les *iăng* en sont certainement avertis, et il est impossible d'éviter le *hơnoh*.

La formule du sacrifice pour les amitiés conclues dans ces conditions est beaucoup plus simple :

lök ma xoi dơdrò ir ! Bôi khin
Acceptez que nous offrions du vin et une poule ! Ne vous permettez plus
ding iao ma krao
de nous croire encore soumis à une obligation rituelle ; nous avons fait l'al-
pô boih.
liance de pô.

II. — Alliance de père a fils ou *Krao kôn bă.*

Cette forme est beaucoup plus rare que l'amitié simple. Entre villages ennemis, elle est, en général, motivée par le désir de la paix ; dans ce cas elle est accompagnée du *xêp* ou « serment du sang » que nous étudierons plus loin. Ce n'est qu'entre villages amis que ce contrat revêt la forme simple que nous allons décrire ici.

Les motifs déterminants sont du même genre que ceux du *krao pô* : le principal est le désir de s'assurer la protection d'un homme influent, dont l'hostilité serait à craindre. Contracté en songe, le *krao kon bă* demande une consécration réelle, aussi bien que le *krao pô* conclu dans les mêmes conditions ; tout aussi facilement que celui-ci, il entraîne le *hơnoh* « dette aux esprits » ; il a donc un caractère religieux de même genre que le précédent.

Plus encore que pour cette dernière alliance, des intermédiaires sont ici nécessaires, pour demander l'acceptation de celui qu'on désire honorer du nom de « père », et fixer le jour de la cérémonie. Celle-ci a lieu en général dans la maison du fils, à moins que le père adoptif ne craigne que ce dernier ne fasse les choses trop en grand, et que lui-même ne puisse le surpasser en munificence. La poule est toujours l'animal indispensable ; mais on y ajoute

(1) On trouvera plus loin des détails sur ces opérations.

habituellement un porc, et les gens à l'aise sacrifieront facilement un buffle. Dans ce cas, les parents, les amis et les autres fils adoptifs, s'il en existe, apporteront toujours leur contribution au festin, car tout ce qui est d'usage pour le *krao pô*, se retrouve pratiqué sur une plus grande échelle dans le *krao kon bă*. C'est donc le cas ou jamais, pour ceux qui participent au festin, de se choisir de bons partenaires, capables de faire assaut de générosité, le jour où l'on « rendra l'eau ».

La cérémonie essentielle à cette alliance est peu compliquée : le prétendant prend un peu de coton cardé, qu'il applique sur le sein droit de celui qu'il veut appeler « père » ; puis à l'aide d'un bol à riz ordinaire, il lui verse quelques gouttes de vin sur la poitrine, un peu au-dessus du coton, de façon à ce que celui-ci s'en imbibe. Ce faisant, il applique ses lèvres à la mamelle fictive, suce une goutte de la liqueur symbolique, et prononce une imprécation dans le genre de celle-ci :

Txŭ ! lŏk ăŭ ŭ tuh bă tham ăŭ kô. Jah
Txŭ ! Acceptez que je boive au sein de mon second père que voici. Si
ăŭ dang khâm glâm, dang poi mê poi măk, dang
je cherche à le menacer, si je cherche à parler mal (de lui), si je cherche
dô kakal, dang trŏ kă ing ui,
à le mettre à l'amende injustement, si je cherche à le manger avec autrui,
kơna ăŭ hlăt prung rung ram di dăp hnhê,
que je meure et me dessèche, que je sois anéanti avec toute ma maison, avec
dăp kon xeh ăŭ, kon kơdri ăŭ !
mes enfants et ma femme !

Ce rite est immédiatement suivi du sacrifice, par lequel on invoque les esprits, comme témoins et garants de l'alliance contractée. La formule en usage diffère peu de celle du *krao pô*.

Txŭ ! Xoi iăng ! lŏk ăŭ xoi dơdrô ir,
Txŭ ! Sacrifice aux esprits ! Acceptez que je sacrifie du vin et une poule,
ma krao kon bă ! iăng rơbang ŭ kă kăp
afin de pouvoir nous appeler fils et père ! Esprits et génies, buvez et mangez
am ! iăng ngŏk rong !
et accordez-nous cette faveur ! Que les esprits des monts nous conservent !
iăng krong băn ! Hơling rơueng,
Que les esprits des fleuves nous gardent ! Qu'ils nous donnent longue vie,
lêm chak lêm chom ; am muk dram tơmam ram, kapô
santé prospère ; qu'ils nous donnent des jarres et des richesses, des buffles
rôk, gŏk gong ! Jah ior, jah iuă,
et des bœufs, des marmites et des cymbales ! Que nous ayons profit et gain,
truh trong, truh halah ; pơiang pơio,
y compris la route, y compris le sentier ; que nous allions et venions, que

bơdro pơchan dơbal !
nous fassions des échanges, et que nous nous accordions crédit mutuellement !
Bơr mă hang (¹) kang mă tơhlei ;
Que notre parole soit brûlante, que notre menton soit éloquent ; que nous
rak rong truh kon, truh chau
nous gardions fidélité jusque dans nos enfants, nos petits-enfants, nos
chi, kơni bơla ! Jah gê poi mê mâk,
arrière petits-enfants, et les enfants de ceux-ci ! Si (mon père) parle mal,
poi blek, poi khâm glâm, gê hlăt prung
s'il parle traîtreusement, s'il parle en menaçant, qu'il meure, se dessèche,
rung răm, dăp kon xeh kon kơdri ga ! Iăng rơbang, ŭ
s'anéantisse, avec tous ses enfants et sa femme ! Esprits et génies, buvez et
kă kăp dơdrò klêm ir klêm chur kò, nhên ŭ
mangez de ce vin, de ce foie de poule et de ce foie de porc, nous boirons
hơni !
après vous !

Si l'on va jusqu'à faire les frais d'un buffle, on joint à cette formule l'invocation détaillée de tous les esprits des grands bois, des montagnes, des forêts, des ruisseaux, des cascades, des clairières du pays ; on fait appel aux mânes des ancêtres ; puis on fait mention des *bơdoih* ou intentions particulières qu'on peut avoir (²). En général, plus on en débite, mieux cela vaut ; cela permet aux esprits de s'enivrer ; et ceux-ci ont la reconnaissance du ventre particulièrement vive.

Les génies satisfaits, le fils donnera désormais à son allié le nom de *bă tham*, père surajouté, second père ; la femme de celui-ci sera sa *mĭ tham*, sa seconde mère ; leurs parents deviendront ses *bò tham* et ses *iă tham*, ses seconds grands-pères ou grand'mères ; enfin leurs enfants seront ses *oh tham* ou ses *dă tham*, ses seconds cadets ou ses seconds aînés, suivant leur âge. De son côté le père appellera son nouveau fils *kon tham*, second fils, et les enfants de celui-ci *chau tham*, ses seconds petits-fils.

Le *krao kon mĭ*, ou maternité adoptive, existe entre femmes, bien qu'elle soit assez rare ; elle peut même être contractée par un homme avec une veuve. Ce cas se présente par exemple lorsque la mort n'a pas permis de contracter une alliance promise du vivant du mari. Le *krao kon mĭ* est le plus souvent une simple conséquence du *krao kon bă*.

(¹) Autres phrases poétiques :

Bơr mă *hang*,	*Kơni* bơla.....	Hlăt *prung*
Kang mă tơhlei.....	Truh chau *chi*	*Rung* răm.

(²) Voir des formules de ce genre dans *Rites agraires des Rơngao*, *BEFEO*, IX, p. 403-522 et X, p. 131-158.

Avant le départ du *bă tham*, son nouveau fils n'oubliera pas de lui remettre son *chum* ou « baiser » ; ce cadeau est toujours plus considérable que celui qui suit le *krao pô* ; et les obligations qu'il entraîne pour celui qui le reçoit sont les mêmes. Comme je l'ai dit, le « retour d'eau », ou *chal dak*, est également de rigueur, et devient une vraie dette pour les enfants, si l'intéressé meurt avant de s'en être libéré. Le jour du « retour d'eau », le rite symbolique n'a plus lieu ; on ne contente du *xoi* ou sacrifice.

Chez les Jarai Hơdrông, où cette alliance est beaucoup plus fréquente que chez tous les Rơngao, il arrive parfois qu'elle soit un peu forcée. Si, par exemple, un village étranger vient parlementer pour régler une vieille affaire, la personne menacée, pour rendre ses adversaires moins exigeants, prendra un peu de coton humecté de vin et ira l'appliquer sur le sein de leur principal avocat. Dans ce cas, celui-ci accepte ordinairement de boire une petite jarre de vin et de manger une poule, afin de s'épargner à tous deux le *hơnoh* ou dette aux esprits. Le cadeau est alors très réduit et l'amitié perd beaucoup de sa force : elle n'empêche que la coalition hostile et la participation au *kă* proprement dit, sans entraîner ce que j'appellerai l'union défensive, c'est-à-dire l'obligation de prendre le parti de l'allié lorsque celui-ci est menacé ; l'avocat n'en continuera donc pas moins à remplir son rôle entre les deux parties.

L'alliance de « père à fils » est regardée comme produisant une parenté véritable aux yeux des esprits : ceux qui la contractent doivent donc se soumettre aux obligations que créerait un lien de filiation naturelle ; et celui qui oserait s'y soustraire, n'échapperait pas plus à la vindicte des ancêtres, *kiăk măp*, que le mauvais fils ou le mauvais père. Il s'exposerait en outre à voir se réaliser à son détriment toutes les imprécations qu'il a lui-même proférées en face des esprits.

La première conséquence de ce lien est l'affinité, qui interdit le mariage du « fils » avec sa « seconde mère », ou celui du « père » avec sa « seconde fille ». L'empêchement toutefois se réduit à ce cas unique, et les enfants des deux amis ne sont liés réciproquement par aucun tabou de ce genre.

Toutes les autres interdictions sont parfaitement énumérées dans les formules imprécatoires qui consacrent cette alliance. C'est d'abord le *poi blek*, les actes de trahison : donc défense absolue d'entrer en connivence avec l'ennemi pour faire tomber son allié dans une embuscade ou dans tout autre piège qui pourrait lui être tendu. Cet interdit s'étend aussi bien à ses biens qu'à sa personne. En conséquence, pour aider un ami à recouvrer une dette, il ne sera jamais permis de soutirer, sous un prétexte quelconque, un objet d'échange à son parent adoptif, de feindre ensuite l'ignorance, et de livrer cet objet au créancier qui profiterait de l'occasion pour rentrer dans son dû.

Vient ensuite le *poi khăm*, la menace. Par ce mot, on entend les paroles violentes, les procédés d'intimidation, aussi bien que les menaces proprement dites, telles que celles d'échanger des coups de bâton ou de sabre, de se faire la guerre, d'enlever des marchandises de vive force, d'engager des étrangers à venir piller ou mettre à l'amende son ami.

Les *poi mè măk*, « les mauvaises paroles », comprennent toutes les injures qui sont strictement interdites entre parents. Telles sont : les *hapah*, ou souhaits de malheur, les *poi jơrai*, imprécations obscènes, les *pơchum*, souhaits incestueux entre personnes alliées ou consanguines, les *ăanham*, paroles méprisantes tant à l'égard de l'allié que de ses biens, les *poi hatoh*, conversations lubriques, déplacées entre parents ; enfin les *hơpuei*, souhaits qui peuvent entraîner un *hơnoh*, ou dette aux esprits, pour l'allié. On doit y ajouter les pratiques auxquelles fait allusion cette phrase, qui revient très souvent dans les formules de *xoi* :

Poi mé poi măk : poi dang hi, kơdri gê hlăt,
Ceux qui parlent mal : qui parlent le jour, et leur femme meurt,
poi dang mang, kơdrang gê hlăt,
qui parlent la nuit, et leur mari meurt,

c'est-à-dire les paroles maléfiques appelées *gŏm*, et à plus forte raison les pratiques d'envoûtement.

Est également défendu le *trŏ kă ing ui*, « manger avec autrui », participation aux festins où l'on mange en quelque sorte la substance de la personne alliée. Cette interdiction implique, à plus forte raison, la défense de coopérer aux violences dont ces festins forment la conclusion indispensable. Ces violences sont : les actes d'hostilité, l'amende forcée et la vente de la personne alliée. Pour ce qui regarde le premier point, aucune distinction à faire : défense absolue d'avoir recours à la force armée pour se venger de n'importe quelle injure.

En droit moï, il n'y a vente proprement dite de quelqu'un, que lorsque celle-ci a lieu à l'insu et contre le gré de l'intéressé, et que le vendeur en tire profit. Ce n'est pas le cas lorsqu'un esclave cherche librement un nouveau maître et rembourse celui qu'il veut quitter.

La question de l'amende demande un peu plus d'explications. Si le fils venait à manquer à ses engagements, son « second père » pourrait très bien lui demander amicalement des dommages-intérêts, *hơru*, et la réparation de l'injure, *pơkra*. La bête que l'on mangera à cette occasion sera partagée également entre les deux parties, et elle servira surtout de sacrifice d'expiation et d'appel à la miséricorde des esprits. Ceux-ci, témoins des promesses de l'alliance, pourraient en effet appesantir leur bras sur la partie qui subit l'injustice, en vertu des lois du *hapah*, « malédiction » ; car le manquement aux engagements contractés aussi solennellement est une vraie malédiction en acte. Au cas où le fils refuserait de s'exécuter, le « second père » devrait en rester là et laisser le soin de la vengeance à ses petits-enfants, à moins toutefois que sa parenté ne se lève d'elle-même pour faire entendre sa voix. Alors, en effet, l'intéressé reste purement passif et soi-disant ignorant de ce qui se passe.

Le *dò* proprement dit, qui est défendu, est l'amende imposée par la force en réparation d'une injure. Ses motifs ordinaires sont : la mort d'un parent tué dans une embuscade, la perte d'un proche vendu comme esclave au loin, le

rachat forcé d'un prisonnier pris injustement, un acte de rapine à main armée, un vol, une amende infligée sans cause suffisante, un emprisonnement, un adultère non réparé de suite, le refus non motivé de payer une dette, une mort imputable à un maléfice, *gŏm*, ou à un envoûtement, *deng* ; un malheur attribué par un village à un voyageur qui aurait amené la guigne, *loh*, etc. Pour obtenir réparation, généralement toute la parenté, sinon toute la localité, suit l'offensé, afin de poser un ultimatum, ou au moins de faire une démonstration aux portes du village d'où est venue l'offense. Les pourparlers se font à l'aide d'intermédiaires, qui en plus des dommages-intérêts réclamés par la partie lésée, ne manquent pas de « briser leur bois », comme salaire de leur peine. L'amende est donc toujours considérable, et égale au moins la valeur d'une tête (1) d'esclave : toutes les personnes qui ont suivi en auront leur part, et elle devra aussi couvrir les frais d'achat du bois sacré, *long ding*, qui forme la part indispensable des esprits, en récompense de l'aide qu'ils ont fournie à l'outragé, aide qui lui a assuré la victoire ; d'où l'expression *dô kă kăp buơl*, « opprimer et manger autrui ». Ce *dô* est un vrai coup de force diplomatique, une espèce d'ultimatum. C'est donc avec raison qu'il est assimilé à un acte de violence à main armée. Comme celui-ci, il demande une « réparation », *pơkra* ; et celui qui le subit peut dire sans exagération : *Kar loh maham rơjih*, « c'est comme si mon sang avait coulé à flots ». Il est donc normal que pareil acte soit interdit entre alliés, comme il l'est entre parents.

Que l'on fasse une guerre, que l'on vende ou que l'on mette à l'amende une personne, on doit toujours réserver une part du gain pour être sacrifiée aux esprits. Le total des sommes perçues étant regardé comme répondant à l'*ai* (2) ou valeur du vaincu, le « bois des esprits » *long ding*, qui en forme comme la partie principale, est justement appelé *gơl ga*, sa tête. De là vient l'expression « manger la tête de quelqu'un », pour indiquer qu'on a mangé son bois réservé. D'autre part, les esprits ne se nourrissent que de l'âme des victimes (3) ; le *long ding* a donc vite été comparé à l'âme du prisonnier ou de l'esclave ; d'où le dicton : *Kă gơl ga kar kă mơhol ga*, « manger sa tête, c'est manger son âme ». Participer à cet attentat constitue donc un acte essentiellement hostile. Le prisonnier qui mangerait du buffle offert à l'occasion de son enlèvement, l'esclave qui goûterait de la victime représentant sa tête, ne tarderaient pas l'un et l'autre à perdre la vie ; car, devant une pareille trahison, l'âme ne pourrait que disparaître. Cette communion avec l'ennemi constitue en outre un crime contre nature qui mérite la vengeance du créateur ; mais pour le moment je laisse ce point de vue de côté.

---

(1) Cf. page 5, note 1.
(2) Sur le sens du mot *ai*, cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 515 sqq.
(3) Cf. *op. cit.*, page 510.

L'unité de sentiments qui doit exister entre parents, exige que ceux-ci suivent l'exemple de l'offensé. Ils sont en effet *kar tơla*, d'autres lui-même, ou *kar chăk tơla*, comme son propre corps. Le *krao kon bă* entraîne la même obligation pour les deux alliés. Remarquons toutefois que la participation alimentaire interdite se réduit strictement au « bois réservé ». Que par exemple, le fils se fasse intermédiaire entre son père par alliance et un étranger, il pourra très bien prélever son salaire, *apah*, sur la somme payée à ce dernier, et rien n'empêche qu'il échange les objets reçus contre une bête qu'il mangera plus tard, lorsqu'une occasion se présentera. Généralement toutefois, on préfère que l'étranger paie avec des marchandises autres que celles qu'il a reçues, et on ne mange pas cet *apah*.

Aux obligations purement négatives que je viens d'énumérer, se joignent : premièrement, ce que j'appellerai « l'alliance défensive », c'est-à-dire le devoir de prévenir l'allié au cas où l'on apprend que quelque machination se trame contre lui ; secondement, la défense de cohabiter avec l'ennemi de l'allié, lequel doit être devenu l'ennemi commun. Au cas où quelque voisin ou ami serait dans cette situation, par exemple, à la suite d'une guerre faite à l'allié, on ne pourrait permettre que cet ami ou voisin montât dans une maison où l'on se trouverait, sans exiger une petite réparation pour faire la paix : cela s'appelle *pâr*. On se contente ordinairement d'un fer de hache ou même d'une piochette [1], qu'on fait mordre, *pơkăp*. Les deux ennemis mordent chacun de leur côté la piochette ou le fer de hache, puis celui envers qui se fait cette réparation prononce la prière suivante :

lŏk ăŭ pokăp! Bôi lo hul ol iao, nhèn
Acceptez que je fasse mordre (ce fer)! Ne soyez plus en colère, nous
xang pơkăp boih, thai lêm chăk jan, tum hơrum
avons déjà mordu le fer, afin que nous soyons bien portants, tous les deux
dơbal nhèn ŭ kă hơnum lêm
réunis, que nous buvions et mangions ensemble dans le bonheur, que nous
kơjap tô chang [2] harang tô mam.
soyons solides comme ce couteau, résistants comme ce fer.

Ce vœu est adressé à Bô Brôk, appelé aussi Bô Kơdrê, le génie du tonnerre, regardé comme l'esprit créateur [3]. Ce génie ne peut supporter de voir deux ennemis réunis sous le même toit, sans qu'ils se soient réconciliés : ce n'est pas trop de la mort par la foudre pour punir la violation de cette loi fondamentale dans le gouvernement de l'univers.

---

(1) La « piochette » a une valeur de 1 ou 2 *dram* = 0 $ 04.
(2) Phrase poétique : Kơjap to *chang* — *Harang* to mam.
(3) Sur Bô Brôk, cf. ci-après, 2e partie, § 2.

Quelqu'un qui aurait simplement goûté du *long ding*, sans avoir participé effectivement à un acte d'hostilité, ne serait pas tenu au *pơkăp*.

L'alliance défensive, ainsi que la défense de cohabiter, qui sont toujours de stricte observance après l'alliance du sang, sont moins de rigueur dans le simple *krao kon bă* occasionnel des Jarai Hơdrông, dont il a été question plus haut [1].

On voit combien cette alliance diffère de l'adoption [2] proprement dite, telle qu'elle est pratiquée ailleurs : elle ne transmet à l'adopté ni les privilèges ni les devoirs du fils par nature. A cela rien d'étonnant : le contrat d'adoption a en effet pour but principal de perpétuer le culte des ancêtres et de s'assurer les honneurs funèbres. Or, chez les Moï, le culte ancestral n'existe pas, et les conditions déterminées par la coutume pour qu'on puisse recueillir un héritage, suffisent pour assurer au défunt les honneurs funèbres, aussi bien au jour de l'enterrement, *mơnàm*, qu'à celui de l'abandon du tombeau, *bơthi*. Il est admis en effet que la succession revient de droit aux parents qui ont supporté les frais funéraires, et que le partage se fait proportionnellement à la participation à ces dépenses.

III. — Alliance du sang ou *Xêp*.

Les engagements du simple contrat d'amitié, *krao pô*, ne sont pas tellement sacrés que des trahisons ne soient à craindre; non pas qu'on ose tenter directement quelque chose contre son *pô*, mais on cherchera un prétexte pour l'attirer chez soi, et au retour, il tombera par hasard dans un guet-apens. Ces pratiques ne sont pas précisément vues d'un bon œil par les esprits. Du fait même que pareil malheur est arrivé à quelqu'un au sortir de la maison d'un Moï, celle-ci devient *gloh*, c'est-à-dire que le malheur plane sur elle. Toutefois, on connaît les *iâng* et leur faible pour le foie de buffle, et on espère bien les apaiser en leur achetant une bête avec une partie de la somme qu'on recevra en récompense du service rendu. Les faits de ce genre sont assez rares chez les Sédang et les Rơngao, mais ils ne sont que trop fréquents chez les Jarai.

Le *krao kon bă*, lui non plus, ne défend guère qu'une coopération directe à un acte d'hostilité ; il n'empêche pas l'ignorance simulée et n'engage pas toujours à une alliance défensive. Lorsqu'on a lieu de suspecter la sincérité de celui qui demande à se lier par une de ces deux amitiés, on exige que l'alliance soit scellée par le « serment du sang », on se *pơxêp* mutuellement. Ce serment est simple ou solennel. Pour le *krao pô*, le *krao kon bă*, et lorsqu'il s'agit de retenir un esclave qui s'est déjà enfui, le *xêp* simple est seul employé.

---

[1] Cf. ci-dessus, p. 12.

[2] Cette parenté ressemble plutôt aux *kan ts'inn*, parentés fictives, « sèches », des Chinois, où l'adoptant prend le nom de *kan tie*, père sec, et l'adopté celui de *kan eul*, fils sec. Cf. *Morale et usages populaires*, par le P. Léon Wieger, vol. IV, p. 803.

Quand on veut confirmer une alliance par le serment en question, on ne la contracte pas le soir, mais toujours le matin, afin que l'étranger puisse rentrer chez lui le jour même. La veille, on se contente de boire une jarre de vin et de servir un poulet; point n'est besoin de faire le sacrifice. La vraie cérémonie n'a lieu que le lendemain matin. Une petite jarre est exclusivement réservée à ceux qui veulent se lier par le *xêp*; elle est seule sacrée, *ding*. On immole toujours un poulet, et généralement aussi un cochon, puis on recueille le sang de ces animaux dans un petit bol à riz, *mơnhan*. Celui qui donne la fête se fait une légère blessure au bout de l'index, et laisse couler quelques gouttes de son sang, qui se mélangent à celui des animaux sacrifiés; il y ajoute aussi un peu de vin. Il féconde ensuite ce breuvage en y semant le germe symbolique des plus grands maux de la création. Il y râcle un peu de corne de cerf pour figurer le chancre dont son aspect rugueux offre l'image. S'il le peut, il y emploiera trois ou quatre cornes différentes pour neutraliser tous les enchantements qu'on pourrait lui opposer. Au cas, en effet, où on aurait un charme contre la première, et où, contre la seconde, on mettrait sa confiance dans le fruit du *gei ŏ* (?), on serait désarmé contre la troisième, et certainement contre la quatrième.

On râcle ensuite des dents de tigre, des défenses de sanglier et d'éléphant, afin de vouer son allié à ces animaux. On émiette aussi un peu d'écorce de *bơgang tơnông* « racine qu'on porte à deux », ainsi appelée parce qu'on la porte à deux, comme on porte un mort, quand on la ramène de la forêt. On la nomme aussi *bơgang kiăk* « philtre des morts », parce qu'elle a la vertu d'appeler les ombres et de leur vouer, en cas de trahison de sa part, celui qui prête le serment du sang. Cette racine n'a d'ailleurs que cet emploi rituel. On corrobore son efficacité en y ajoutant un peu de terre prise sur un tombeau.

On n'a garde d'oublier l'écorce de la racine des lianes appelées *tơnung*, *klot*, et *rung khung*, qui, d'après la légende, ont la puissance d'amener la ruine et l'extinction totale des familles. Ces lianes sont tellement redoutées qu'on n'établira jamais un village, et qu'on ne bâtira jamais une maison, ni même un simple abri de champ, à proximité de l'une d'elles : on a soin de l'arracher d'abord. Il suffirait, paraît-il, qu'un ennemi en enterrât un fragment sous une maison, pour y amener une série de deuils qui aboutiraient fatalement à la disparition de tous ses habitants.

Parfois enfin on plonge dans le mélange sacré un bracelet de cuivre qu'on a fait rougir au feu, afin que l'âme du parjure devienne aussi brûlante que ce métal ; on pense que ce feu intérieur ne manquera pas de produire la fièvre et les maladies.

Tous ces préparatifs terminés, on fait boire un peu du contenu du bol magique à celui dont on exige le serment; celui-ci verse ensuite le restant, partie sur son menton, de façon que le liquide coule sur sa poitrine, et partie sur sa tête, de manière qu'il coule sur sa nuque et le long de sa colonne vertébrale. Ce faisant, on prononce l'imprécation suivante :

lŏk ma pơxêp pơxeng ŭ maham ! Jah ăŭ poi
Acceptez que nous fassions le serment en buvant le sang ! Si je parle
blĕk poi mê poi mâk, poi khâm kâm, trô hoang
perfidement, si je parle mal, si je profère des menaces, si je communie en
kă kăp ing gau, ăŭ hlăt prung rung răm. Jah
mangeant avec l'étranger, que je meure, me dessèche et m'anéantisse ! S'il
gê poi blĕk, poi khâm kâm kơt ăŭ, gê hlăt
parle perfidement, s'il profère des menaces à mon égard, qu'il meure
răm tô ei !
aussi de même !

Lorsque c'est l'alliance de père à fils que l'on veut sceller par le serment du sang, au lieu de goûter simplement au mélange sacré dans le bol même, on en verse quelques gouttes un peu au-dessus du coton qui sert de sein fictif, et c'est à ce moment que le prétendant à l'adoption y applique ses lèvres. En outre, si le nouveau père, *bă tham*, est marié, on ajoute à son sang quelques gouttes du lait de sa femme. Dans la formule imprécatoire qui accompagne ce rite, on fait naturellement mention de cette alliance :

lŏk ăŭ ŭ tuh bă tham ăŭ kô ! lŏk ma
Acceptez que je boive au sein de mon second père ! Acceptez que nous
hloi pơxêp pơxeng dơbal, etc.
fassions le grand serment en même temps, etc.

Pendant la cérémonie du serment, les amis de celui qui accorde l'alliance, joignent leurs imprécations aux siennes : les uns jouent sur les cymbales le *juar*, ou chant de victoire, pour symboliser la vengeance qui menace le parjure ; d'autres entonnent les lamentations que l'on adresse aux morts ; d'aucuns font des gestes menaçants qu'ils accompagnent de toutes les malédictions imaginables ; tout cela, afin d'impressionner davantage les esprits témoins de l'alliance, et les génies qui président aux divers genres de mort. Suivant l'expression populaire, cela rend le rite plus *xĭt*, c'est-à-dire plus efficace.

Vient ensuite le sacrifice à la jarre qui a été spécialement réservée à ceux qui vont se lier par serment. Cette jarre renferme elle aussi les symboles de tous les genres de mort : de la poussière de corne de cerf, de dents de tigre, de défenses d'éléphant et de sanglier, de la terre de tombeau, de la racine évocatrice des ombres, de l'écorce des lianes *klot*, *tơnung* et *rung khung*. On y plante en outre un sabre et une flèche pour signifier la mort violente (chez les Sédang le sabre est remplacé par la lance) ; on y joint un roseau appelé *hiar*, qui sert à la confection des paillottes, et au sommet de celui-ci on lie un peu d'herbe, le tout pour symboliser la case du tombeau. On y ajoute enfin un tison ardent dont la signification est la même que celle du bracelet rougi au feu.

La formule du sacrifice rappelle et amplifie les imprécations du serment.

Txŭ ! Iŏk ma poxép poxeng dơbal !
Txŭ ! Acceptez que tous deux nous fassions le grand serment entre nous !
lăng rơbang ! Ŭ kă kăp hadroi, am hơling
Esprits et génies ! Buvez et mangez d'abord, et accordez-nous longévité,
rơueng, lêm chăt, lêm chom ! Rak rong dơbal, truh
santé, bonheur ! Que nous nous gardions fidélité entre nous jusque dans
kon, truh chau ! Pơiang pơio dơbal,
nos enfants, jusque dans nos petits-enfants ! Que nous allions l'un chez
bơdro pơchan ! Jah gê poi
l'autre, échangeant et nous prêtant nos marchandises ! S'il (mon ami) parle
blĕk, poi mê poi mâk, poi khâm poi kâm, hlăt,
avec perfidie, s'il parle mal, s'il profère des menaces, qu'il meure, se des-
prung, rung răm ! Trŏ gau pêng ! Trŏ
sèche, s'anéantisse ! Qu'il soit atteint d'une flèche ! Qu'il soit atteint d'un
gau koh ! Long tu ! Pơli jơra !
coup de sabre ! Que les arbres l'écrasent ! Que les bambous le percent !
Bô kla kă ! Rôih juă ! Jam tih !
Que le tigre le dévore ! Que l'éléphant le piétine ! Que le sanglier le déchire !
Kiăk iŏk ! Un kă hnhê kă jêk !
Que les ombres l'emportent ! Que le feu dévore sa maison et son champ !
Hêt trŏ chang, trŏ dơgak ! Kren kă !
Qu'il se blesse à son couteau et à sa serpe ! Que le chancre le dévore ! Que
Ut kă, dap kon xeh, dap kơdri ga !
la lèpre le mange, avec tous ses enfants, avec sa femme !

Pendant le sacrifice, les assistants reprennent de plus belle leur chant de guerre, leurs lamentations, leurs imprécations et leurs gestes menaçants. La terre de tombeau et les morceaux de lianes de désolation pleuvent de tous côtés.

Après le festin, lorsque l'ami parle de se retirer, on prend une cuisse de poulet et on la brise sur son genou en disant :

Txŭ ! Iŏk ăŭ păk blu ir kô ! Jang nô poi
Txŭ ! Acceptez que je brise cette cuisse de poulet ! Si tu parles avec per-
blĕk, jêng nô păk tô kô di !
fidie, que tes jambes se brisent aussi de cette façon !

Puis on lui remet comme souvenir le bol qui a servi au serment, on y ajoute une piochette et une natte, et l'on prononce les paroles suivantes :

Tâng nô poi blĕk, poi khâm, iŏk mơnhan kô,
Si tu parles perfidement, si tu parles avec menaces, prends cette tasse
iŏk hakok kô mŭ tơla nô, iŏk nêk kô chir mŭ tơla nô !
et cette natte pour t'ensevelir, prends cette piochette pour creuser ta fosse !

On accompagne le nouvel allié un bout de chemin, en jouant le chant de guerre sur les cymbales, en poussant des lamentations et lui souhaitant toutes sortes de malheurs s'il vient à trahir. Les uns lancent des flèches en criant : « Que tu meures ainsi, si tu profères quelques menaces ! » ; d'autres donnent des coups de sabre en l'air ; d'autres enfin enterrent sur le sentier des cornes de cerf, des lianes de mort, même du poison de sources, *bơgang rung*, si l'on en possède. Parfois même, on y joint un *bơrjoi* (1), petit lézard, qui, d'après la légende, fut cause du dépeuplement de la terre par ses perfides conseils. Dès que l'ami foule du pied ces objets, on crie plus fort que jamais : « Que le chancre te dévore ! Que la lèpre te mange ! Que tu meures misérable, toi et toute ta famille (2) ! »

Le grand *xêp* a lieu lorsque deux villages ennemis veulent conclure une paix durable après des années de guerre. Toutes les contestations une fois réglées d'un commun accord, on se fait une réparation mutuelle, *pơkra*. Le premier village qui offre le cochon de la paix exige le serment de tous les représentants du second. Dans ce cas, comme il est nécessaire que le *xêp* les lie tous personnellement, les choses doivent se faire plus en grand. Le rite du bol sacré se prête assez mal à un serment général : on le réserve donc aux chefs ; pour le simple peuple, on reçoit son serment à la jarre du sacrifice. Cette jarre est préparée comme il a été dit plus haut, mais avec un peu plus de solennité : c'est ainsi qu'on ramène très cérémonieusement de la forêt la racine des morts, en la portant gravement à deux, liée au milieu d'un bâton, et en pleurant sur elle comme on le fait sur un mort. On trempe aussi dans la jarre le bracelet ardent, et on y répand un peu de sang de poule mêlé à celui des chefs. Pour chacun de ceux qui viennent y boire, on surveille très attentivement le niveau du liquide afin de bien s'assurer s'il diminue : on va même jusqu'à examiner les mouvements de leur gorge pour éviter sûrement toute fraude (3).

---

(1) *Bơrjoi*, petit lézard à longue queue. Le P. Guerlach a raconté la légende suivante dans les *Missions catholiques* du 7 octobre 1887 :

« Quelqu'un passait-il de la vie à trépas (durant l'âge d'or), on l'enterrait au pied d'un arbre appelé *long blo*, et le mort ressuscitait à l'état d'adulte. A ce compte, la terre se peupla très vite, mais tous ses habitants ne formaient qu'un seul *pơlei* ou ville, sous la présidence des Premiers Parents. Les hommes devinrent si nombreux que certain lézard, le *muo'l joi*, ne pouvait plus se promener sans qu'on lui marchât sur la queue. Cela le vexait grandement ; aussi fit-il la leçon aux fossoyeurs de ce temps-là. « Pourquoi donc enterrez-vous les morts au pied du *long blo* ? Creusez la fosse au pied du *long khung*, et ils ne ressusciteront plus. Qu'ils meurent une bonne fois et que ce soit fini par là ! » On crut à la parole du lézard, et, depuis ce jour, les morts ne reviennent plus à la vie. »

(2) Voir dans les *Missions catholiques* du 26 janvier 1894 une belle description d'une de ces fêtes par le P. Guerlach.

(3) Dans une copie manuscrite du dernier journal de route du regretté administrateur Odend'hal, on lit à la date du 31 mars 1904 : « ... Puis il (le Sadète) sépare définitive-

Outre cette jarre, on prépare un tube contenant, mêlé à du moût de vin, une préparation de sang identique à celle que renferme le bol du serment.

Ce bol, comme il a été dit, est réservé aux chefs ; mais au lieu de faire boire ceux-ci à la tasse même, comme dans le serment simple, on verse une partie de son contenu dans un cornet en feuille de bananier, et celui qui le présente, explique lui-même la signification de ce rite, en ces termes :

Tàng nô poi blĕk, nô rung răm, thoi hla duih hla dan
Si tu parles perfidement, que tu périsses, comme cette feuille morte que
kô !
voici !

Durant cette cérémonie, avec plus de raison encore que durant celle du simple serment, le *juar*, ou chant de victoire, ne cessera de retentir, accompagné des lamentations des uns et des malédictions en gestes et en paroles des autres. La danse de guerre aura lieu également avec plus de solennité. Le bris de la patte de poule sera remplacé ce jour-là, par le bris d'un vieux pilon à riz, qu'on porte à deux, sur les épaules, et qu'on coupera en son milieu à l'aide d'une serpe, en disant :

lŏk nhên chang hơlau lŭoh kô. Jàng nhên poi blĕk,
Acceptez que nous coupions en deux ce pilon usé. Si nous parlons per-
poi khâm kâm, hnhê hnam, tơmam
fidement, si nous proférons des menaces, que notre maison, que nos biens
ram kam kut, thoi ăŭ chang hơlau kô ! Cha mă gê hơdrih,
périssent, comme je coupe en deux ce pilon ! Il faudrait qu'il reverdisse,
chah hla, nhên khô dơblah dơbal
qu'il se couvre de feuilles, pour que nous puissions nous faire la guerre
dơng.
de nouveau.

A elle seule, dit-on, cette cérémonie vaut autant que le serment du sang. On y tient beaucoup, et elle est le gage le plus certain d'une paix durable.

---

ment le poulet et me tend la moitié gauche. Il me dit que cela signifie paix et amitié éternelle entre nous. Je repasse le poulet à un des Annamites... Le Sadète s'assied ensuite sur la pièce d'étoffe rouge et boit, puis me tend le bambou ; je décline, lui disant que je ne bois absolument que de l'eau. La chose paraît l'étonner et l'amuser... » Lorsqu'on rapproche cette déclaration des précautions minutieuses par lesquelles les Moï cherchent à s'assurer de la loyauté de ceux qui font avec eux le serment de paix, on peut se demander si ce geste du malheureux administrateur n'a pas été pour quelque chose dans le drame dont il fut victime le 7 avril. Son abstention étonna certainement les indigènes et excita leur défiance envers le chef français qui, à leurs yeux, refusait de s'engager

Lorsque les étrangers descendent de la maison commune, on retourne l'escalier [1] sous leurs pieds, pour leur souhaiter des chutes qui les rendent infirmes à jamais, en cas de violation du pacte. On prend aussi le tube dont il a été parlé plus haut, et on en projette le moût contre les ennemis d'hier et alliés d'aujourd'hui, en faisant en sorte d'atteindre chacun d'eux. Les paroles qui accompagnent ce geste ne sont que la répétition des imprécations énumérées dans la formule du *xoi*, sacrifice. Quand tout le monde est descendu, on fait tomber un des bois du plancher du perron de la maison commune, pour leur souhaiter à tous que les bois les écrasent. Enfin on les accompagne avec le cérémonial en usage le jour du *xêp* simple : naturellement on exagère encore les choses pour la circonstance.

Le jour où les étrangers feront leur *pơkra*, ou réparation, ils recommenceront pour leur compte, toutes les cérémonies que je viens de décrire ; et ce sera leur tour de rendre au centuple les imprécations qu'on leur a prodiguées.

Les devoirs mutuels qu'entraîne l'alliance du sang sont les mêmes que ceux du *krao kon bă*, alliance de père à fils, avec cette différence que l'obligation de les observer est beaucoup plus rigoureuse. Dans un sens, et à la suite des malédictions qui ont été proférées, cette obligation est même regardée comme plus stricte que dans le cas de parenté naturelle. L'affinité, ou défense de se marier, qui en découle, ne s'attache pourtant qu'à ceux qui ont pris part au *xêp* en buvant à la jarre réservée : elle ne dépasse donc pas la première génération. Les devoirs de respect, eux, passent aux petits-enfants et à leurs descendants ; ils doivent être observés tant que l'alliance contractée reste connue. Or l'oubli n'a guère lieu qu'après quatre générations. Les obligations de l'alliance de père à fils, au contraire, s'éteignent déjà avec les enfants de ceux qui l'ont contractée.

Le serment du sang impose avec une force particulière la défense de participer aux festins rituels succédant à des actes d'inimitié contre l'allié, et l'obligation de « faire mordre », *pơkăp* [2], lorsqu'on se trouve en présence d'un ennemi notoire de celui-ci.

Une solidarité absolue est ici de rigueur. Elle entraîne : 1° l'obligation de prévenir l'allié lorsque l'on apprend que l'ennemi trame quelque mauvais coup contre lui ; 2° le devoir strict d'empêcher, même par la force, que l'ennemi traverse son territoire ; 3° le devoir non moins strict de secourir l'allié, selon ses moyens, lorsqu'il se trouve dans une conjoncture difficile.

Pour ce qui regarde les amendes, les distinctions qui ont été faites plus haut [3] s'appliquent aussi bien à l'échange du sang qu'à l'alliance de père à fils.

---

(1) L'escalier des maisons moï est constitué par une seule pièce de bois généralement ronde, dans laquelle on a taillé de simples encoches.

(2) Cf. ci-dessus, p. 15.

(3) Cf. pp. 13 et 14.

C'est ainsi que, si après le *xèp*, le village assermenté tarde à payer la réparation à laquelle il est tenu, on pourra très bien aller lui réclamer des dommages-intérêts ; mais l'animal qui servira de *pơkra* « réparation », devra être mangé en commun.

IV. — Alliance de lait ou *Krao kon ŭ tuh*.

Cette alliance se rapproche de celle de père à fils, quant à sa conception et aux devoirs qu'elle entraîne ; mais les raisons qui incitent à la conclure sont d'un ordre tout spécial.

Il arrive souvent que des parents ont un *ai* (= mana) d'un rayonnement trop puissant, *dain ang* (1). Cette excès de force est funeste à leurs enfants, qui meurent tous en bas âge. Le sorcier est impuissant à remédier à cette situation (2). Lorsque des parents dans ce cas désirent sauver la vie d'un nouveau-né, ils n'ont guère qu'une ressource, qui est de lui donner d'autres parents. L'alliance de lait appelée *krao kon ŭ tuh*, « s'appeler enfant qui a bu au sein », leur en fournit le moyen.

Quand on veut y avoir recours, la mère s'abstient de donner le sein à son enfant dès sa naissance ; elle choisit pour la remplacer une mère de famille ayant de nombreux enfants, et lui promet une jarre ou deux pour récompense. Celle-ci prend l'enfant et lui présente le sein en disant :

Bi xè kon chôp, kon ău boih !
Ce n'est pas votre enfant, c'est le mien !

Puis elle lui impose un nom apparenté (3), *jơjơroh*, aux noms de ses enfants ou à celui de son mari. Si par exemple les premiers s'appellent Xa, Xul, Xui, Xeng, le nouveau-né pourra recevoir le nom de Xap. Si le mari s'appelle Thum, l'enfant putatif pourra être nommé Hmum.

Quelques jours après cette brève cérémonie, lors de la fête des relevailles, *hlum don* (4), « fête où l'on souffle l'esprit », on tue un cochon pour remercier la mère putative. C'est elle qui tient le bébé sur ses genoux pendant le sacrifice ; c'est à elle que les parents présentent le tube pour le sacrifice, et c'est elle qui demande longue vie, habileté, activité pour son fils ou sa fille putative. En terminant son invocation, elle dira par exemple quelque chose comme ceci :

N... kò, jang gê erih, bi xè kon ui, kon ău boih.
Cette N..., si elle vit, ne sera plus leur enfant, ce sera ma fille à moi.

(1) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 516 sqq.

(2) et (3) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, pp. 521-522.

(4) Voir une description de la cérémonie du *hlum don* chez les Bahnar dans les *Missions Catholiques*, 23 mars 1894.

Les vrais parents de leur côté formulent aussi leurs vœux, non pour leur enfant, mais pour celui qu'ils appellent simplement leur *mon* « neveu », ou leur *châu* « petit-fils », et désormais ce sera un de ces termes qu'ils emploieront toujours pour le désigner, à l'exclusion du mot *kon*.

Grâce à ce changement, l'enfant vit généralement, du moins on le prétend ; et naturellement il ne manque pas de faits particuliers que l'on cite à l'appui de la thèse. A l'avenir, le fils de lait sera considéré comme de la famille, et ses frères et sœurs putatifs devront avoir pour lui les mêmes égards que s'il était réellement leur frère selon le sang : ils devront le respecter dans leurs paroles et dans leurs actions, et ils ne pourront ni contracter mariage avec lui, ni ourdir d'intrigues contre lui, ni à plus forte raison, « goûter à sa tête », *kă gơl ga*, sans s'exposer à la malédiction des mânes des ancêtres. Cette filiation ne donne aucun droit à l'héritage. A la mort de la mère putative, il est d'usage de la remercier en lui offrant un cochon au jour de ses funérailles et au jour de l'abandon du tombeau.

Malgré cet avantage, le rôle de « mère de lait » est assez peu recherché : on dit en effet que les *rơiang*(1), ou esprits de mort, attachés à l'enfant s'accrochent, *gam*, à la femme qui se prête à cette alliance, et amènent de nombreux décès dans sa famille.

Le rôle de nourrice étant à peu près inconnu dans le pays (2), il n'y a guère de frères de lait proprement dits. Dans les quelques cas très rares qui pourraient se présenter, ces frères de lait seraient considérés également comme de la famille, et devraient être traités comme tels.

V. — Alliance de sympathie d'âmes, ou *Krao băn*.

Cette amitié toute particulière nous conduit déjà dans le domaine spirituel : elle est en effet une alliance contractée entre deux âmes, et le sacrifice qui la consacre n'en est guère que la ratification.

Comme je l'ai déjà expliqué (3), la maladie est toujours un indice très sérieux de l'absence de l'âme. Lorsqu'un enfant pleure toutes les nuits, et que la fièvre le prend, soit à l'heure du lever de la lune, soit à celle de son coucher, il est très probable que l'âme de l'enfant a trouvé une amie qu'elle va visiter régulièrement, et dont elle ne peut se séparer. Que, par une coïncidence singulière, un voisin vienne à rêver plusieurs nuits de suite qu'il porte ou berce

---

(1) Cf. *ibid.*, p. 519.

(2) Lorsqu'une mère succombe peu de jours après la naissance de l'enfant, les parents étouffent simplement ce dernier et l'enterrent dans le cercueil de la mère. On justifie cette coutume en disant que l'enfant mourrait quand même d'inanition, faute de lait. Nourrir un enfant étranger répugne aux femmes moï ; elles trouvent la chose trop pénible, et prétendent que leur sein ne pourrait suffire à deux enfants à la fois

(3) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 510 spp.

cet enfant, et qu'en même temps la santé de l'enfant semble s'améliorer lorsque ce rêve disparaît, pour empirer de nouveau lorsqu'il recommence ; alors plus de doute possible : l'âme de l'enfant a une inclination pour l'âme du songeur ; c'est par elle qu'elle tient à se faire garder, *băn*.

Le moyen de rappeler l'enfant à la santé est de lui faire contracter amitié avec son gardien préféré ; on réalisera ainsi le vœu intime de son âme, et celle-ci reviendra retrouver ses parents. Cette alliance s'appelle *krao băn* (1) « sympathie d'âmes ». Pour la sceller, le sacrifice d'une poule et d'une jarre de vin est nécessaire ; les parents d'ailleurs ne se font jamais prier pour en faire les frais. Ils passent le tube à l'ami gardien, *băn*, et c'est lui qui écrase le foie de poule en prononçant la formule du sacrifice.

lŏk ăŭ xoi dơdrò ir krao băn !
Acceptez que je sacrifie ce vin et cette poule, afin de nous appeler băn !
lăng rơbang ! Ŭ kă kăp, am pơdreu mơhol gê ! Gê
Esprits et génies ! Buvez et mangez, donnez-moi de rendre son âme ! Qu'elle
bòi baih pơ ăŭ iao, hloi uăl pơ
ne se plaise plus auprès de moi, qu'elle revienne définitivement près de sa
mĭ bă ga. Hơling rơueng ! Am mĭ
mère et de son père. Qu'elle vive longtemps ! Donnez à sa mère et à son
bă jah ior, jah iuă, dal hơdruh,
père d'en jouir, d'en profiter, jusqu'à ce que (l'enfant) soit devenu jeune
truh tơdam !
fille ou jeune homme.

Ce disant, il prend l'enfant et le remet entre les mains de sa mère. Après qu'il a bu sa mesure de vin, il attache au poignet de cette femme un fil de coton blanc non cuit, en ajoutant les paroles suivantes :

lŏk ăŭ kăt brai, athai mơhol uăl pơ mĭ
Acceptez que je noue ce fil, afin que l'âme revienne près de sa mère et de
bă, mơhol bòi bain pơ ăŭ iao !
son père, que cette âme ne se plaise plus près de moi !

Il prend ensuite une boulette de riz, la met dans la bouche de l'enfant, puis il lui donne un léger coup de poing très amical, et se lève en disant :

Jăk pơ mĭ bă nô ! Bòi oei pơ ăŭ iao ! Kă
Va-t'en près de tes parents ! Ne reste plus près de moi ! Mange les
pret, kơtao, por, dơbang, ka, kit
bananes, la canne à sucre, le riz, les mets, les poissons et les grenouilles de
mĭ bă nô.
tes parents.

---

(1) Litt « s'appeler gardien »

Quand il part, il reçoit une piochette pour son « baiser » *chum*.

De même que le *krao pô*, le *krao băn* demande qu'on se rende l'eau, *chal dak*. Ce jour-là, on sacrifie de nouveau, on attache un second fil au poignet de la mère, et le tuteur spécial donne un dernier coup de poing à son pupille spirituel. C'est seulement alors, dit-on, que l'âme de l'enfant se détache définitivement.

Si cependant la fièvre ne disparaît pas, c'est que l'âme de l'enfant s'est trouvé un autre « ami gardien » ; alors tout est à recommencer. Pour enrayer le mal, il est parfois nécessaire de renouveler la cérémonie avec cinq ou six personnes différentes, et encore le remède est-il loin d'être infaillible. Si l'ami de rêve se fatigue de son pupille, s'il s'impatiente de l'avoir toujours sur le dos, le prend par le bras et le dépose sur la terre (en songe évidemment), alors on aura beau faire, l'enfant mourra certainement.

Il n'est pas toujours facile de découvrir ces amis d'un ordre si spécial ; on comprend que personne ne se soucie d'avoir à faire les frais d'une poule et d'une jarre de vin. On n'arrive guère à se renseigner que par des tiers qui finissent presque toujours par découvrir le songeur ; car il est bien rare qu'on taise ses rêves à tout le monde.

Après la cérémonie, le gardien et son pupille s'appellent tous deux *băn*, et chacun accolera toujours ce qualificatif au nom de l'autre, chaque fois qu'il aura l'occasion de le prononcer. Les parents appelleront cet ami *băn* de leur enfant, et un lien spécial les unira tous entre eux, les obligeant à l'observation mutuelle de tous les devoirs d'une parenté réelle, tels qu'ils ont été décrits à propos de l'alliance de père à fils. Les violer serait s'exposer à la mort à bref délai. Ces devoirs, en effet, c'est l'âme qui les a acceptés en jurant fidélité à son *băn* ; or, renier les engagements de cette compagne de notre vie, c'est infailliblement entrer en conflit avec elle, la chasser.

L'étude de ces cinq formes d'alliance fait apparaître clairement les caractères généraux de toutes les amitiés que les Rơngao peuvent contracter dans l'ordre social visible. Toutes ont un but d'utilité privée ; toutes se scellent par un sacrifice ; toutes se traduisent par l'échange d'un cadeau appelé « baiser » ; toutes créent une vraie parenté avec l'allié et sa famille, et toutes entraînent certains devoirs réciproques qu'on est tenu d'observer sous peine de châtiments graves. Les principaux de ces devoirs sont : la fidélité à l'alliance et la défense de participer à tout acte réputé malveillant envers son allié. Parmi les actes d'inimitié défendus, un des plus strictement prohibés est la participation aux festins sacrés où l'allié est en quelque sorte mangé symboliquement. Nous allons retrouver tous ces caractères parfaitement conservés dans les alliances que les Moï concluent avec les esprits.

SECONDE PARTIE.

ALLIANCES AVEC LES ESPRITS.

I. — Caractères généraux de ces alliances.

Si au cours de son pèlerinage terrestre, l'âme du Rơngao est capable de contracter certaines amitiés avec d'autres âmes, rien d'étonnant qu'elle puisse aussi le faire, soit avec les grands esprits, soit avec les génies protecteurs de certaines classes d'êtres, dont ils sont comme la grande âme.

Le Rơngao n'a pas de mot spécial pour désigner ce genre particulier de rapports. Dans le langage courant, il emploie simplement les termes généraux : *rak*, « garder », ou *hơpu pang*, « rêver qu'on s'unit avec ». Il dira par exemple : « Je garde telle espèce d'animal ; j'ai rêvé m'unir à tel esprit. » Lorsqu'il voudra spécifier nettement l'espèce d'alliance contractée, les termes de *krao pô*, *krao kon bă*, *xêp*, lui suffiront. Pour lui en effet le monde aperçu en songe a autant de réalité que celui qu'il voit à l'état de veille [1], et ce monde supérieur, *iôn tau*, lui apparait foncièrement le même que le monde extérieur, *iôn kô*. Donc, à quoi bon différencier dans le langage des rapports, qui essentiellement ne diffèrent en rien de ceux que l'on peut entretenir avec les êtres qui nous entourent ici-bas ?

Il n'y a aucune raison de nouer des relations de sympathie d'âmes, *krao băn*, ou d'alliance de lait, *krao kon ă tuh*, avec les êtres du monde supraterrestre. Mais les contrats de simple amitié, l'alliance de père à fils et l'alliance du sang gardent leurs avantages et leur raison d'être avec ces êtres puissants, dont l'assistance pourra devenir si efficace, et il est très juste que ces pactes engagent envers eux, au moins autant qu'envers les hommes.

Les contrats que l'on noue dans le monde du rêve, admettent de très nombreuses variétés, quant aux circonstances qui les font naître. A ce point de vue, on peut dire qu'il y a autant de différence entre chacun d'eux, qu'il y en a entre chacun de nos songes. Souvent, en effet, ce sont les faits les plus bizarres qui amènent la rencontre de notre âme avec le génie. Seule donc, l'étude d'un certain nombre de cas particuliers pourra donner quelque idée de ce genre de rêves. Il est à remarquer cependant que nos imaginations nocturnes s'inspirent toutes des idées reçues et des croyances généralement adoptées. C'est ce processus général que je vais essayer de dégager ici tout de suite ; l'étude des faits particuliers en sera facilitée, et ne sera plus qu'un simple exercice d'application.

---

[1] Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 522.

Lorsqu'à la suite d'un certain incident, notre *ai*, ou mana, nous aura gagné la sympathie de quelque *iăng*, voici généralement ce qui se produira. Si le *iăng* en question est un esprit séparé, on le verra apparaître en rêve sous la forme d'un jeune homme. S'il s'agit d'un génie protecteur de certaines classes d'animaux ou de plantes, il prendra d'abord l'apparence de la bête ou de l'arbre qui lui est cher, et ne se montrera qu'ensuite sous la forme de génie. On verra celui-ci monter à la maison : on l'y recevra de son mieux ; on causera ; l'étranger finira par faire des avances et par offrir de contracter amitié *krao pò*, ou alliance de père à fils, *krao kon bă* ; on lui demandera quel cadeau pourrait lui agréer ; on lui proposera soit un cochon, soit un chevreau, soit un bœuf noir ou blanc, soit même un buffle. Lorsque le *iăng* aura choisi, il énoncera les conditions de l'alliance et énumérera les châtiments dont chaque infidélité à l'amitié jurée rendra passible. Si de part et d'autre on tombe d'accord, on échangera les grandes promesses, que l'on scellera ordinairement par le serment du sang.

Avant de se retirer, l'hôte laissera toujours un présent, le *chum*, « baiser », obligatoire de tous les *krao pò* et *krao kon băn*. Ce cadeau sera le don de l'abondance, ou celui des richesses, du commerce, de la chasse, etc. Chaque don sera offert sous la forme symbolique qui lui est particulière : le don d'abondance, sous la forme d'un manche de piochette, *bêu nêk*, symbole d'un travail fécond ; le don des richesses sous celle d'une calebasse, forme que revêt l'âme des jarres dans le monde des esprits [1] ; le don du commerce sous celle d'une corde, permettant de tirer beaucoup de buffles et de bœufs, ou de morceaux de bois, rappelant ceux que tout Moï brise pour désigner chacun des objets qu'il désire, en échange de l'article qu'il vend ; le don de la chasse sera figuré par un morceau de *rơjèl*, espèce de bambou à écorce très dure, dont on fait habituellement les lancettes et les lances de pièges. Le présent accepté, le génie déclinera son nom et reprendra sa forme habituelle, celle sous laquelle on devra continuer à l'honorer, puis il disparaîtra.

Voir apparaître un génie et recevoir ses propositions d'amitié n'est pas cependant toujours un signe de bonheur et de prospérité. Il peut arriver en effet que l'âme, après avoir tenté de faire alliance avec un esprit, subisse un échec, soit, par exemple, qu'elle s'arrête en route et revienne sur ses pas, soit qu'elle ne parvienne pas à atteindre le faîte de la montagne ou le sommet de l'arbre où trône le génie. Il peut aussi se faire que l'âme, arrivée en présence de l'esprit, soit repoussée par le *iăng*, pris de dégoût. Ces mésaventures sont souvent le signe ou d'une mort prochaine, ou d'un autre malheur, ou d'une malchance persévérante ; j'en citerai des exemples au cours de cette étude.

Les faveurs offertes par les *iăng* exposent d'ailleurs souvent à de terribles déconvenues. Qu'on le demande plutôt aux sorciers, *bơjău* : tous vous répondront

---

(1) Cf. *art. cit.*, p. 523.

que leur art est un don précieux, mais que bien peu parviennent à triompher des obstacles que les esprits ont semés comme à plaisir sous les pas de ceux qui y aspirent ; et que, pour cette raison, il y a beaucoup d'appelés, mais très peu d'élus dans cette carrière. La raison profonde de cette mauvaise fortune est le défaut de sympathie entre notre *ai* et celui du *iăng* : notre *ai* n'est pas *kơnop* (1) avec le génie, comme disent les Rơngao ; ses qualités ne sont pas celles qui lui plaisent. Cette antipathie amène toujours la malédiction du *iăng*, au lieu de la bénédiction que l'on espérait.

L'alliance conclue *iôn tau*, est souvent confirmée *iôn kô*, c'est-à-dire d'une manière sensible, par certains faits d'ordre visible, qui se produisent peu de temps après le rêve, et qui témoignent que le génie est fidèle à ses promesses Parfois même ce sera un acte d'ordre sensible qui provoquera l'alliance, ou révélera la sympathie de l'esprit à notre égard. C'est le cas lorsque, par exemple, on aura aidé un serpent à muer (2), ou bien quand on rencontrera une perruche blanche, ou une souris blanche à défenses (3), quand on pourra se procurer une corne de rhinocéros (4) ou des défenses d'éléphant (5), etc. Cependant, même en pareil cas, le génie fera presque toujours ses premières avances pendant un rêve, et c'est là qu'il réclamera le cadeau qu'il convoite.

Aussitôt que l'on a contracté une de ces amitiés, on doit s'acquitter au plus tôt de la promesse que l'on a faite au génie, et il est nécessaire de ratifier l'alliance *iôn kô*, par un sacrifice. Dans les cas ordinaires, lorsque l'animal à offrir n'est pas spécifié, une poule peut suffire ; toutefois il est toujours bon de se montrer généreux et d'y joindre le sacrifice d'un porc. Pour l'esprit du tonnerre, l'offrande d'un bouc est toujours de rigueur.

L'alliance ainsi ratifiée, on joindra au nom de l'esprit ami, l'appellation de *pô*, ou de *bă tham*, suivant le cas, absolument comme on le fait pour les hommes. Si l'alliance remonte à plusieurs générations, le *iăng* sera appelé *bô* (6). Lors de chacun des sacrifices que l'on offrira aux esprits, jamais on n'omettra d'inviter ce protecteur particulier avec les autres génies.

Il n'est pas défendu de prononcer le nom de l'esprit allié ; mais comme pour toutes les faveurs importantes dont nous sommes avertis en rêve, il convient de ne pas parler de cette alliance à tort et à travers, de peur de la rendre vaine, *hagau* (7). Si on veut raconter le fait, il vaut mieux ne le faire que les jours où l'on aura offert un sacrifice auquel l'esprit protecteur aura été invité. Ce dernier, un peu grisé et rendu gai par le vin, prendra alors la chose

(1) Cf. *art. cit.*, p. 518. *Kơnop* = s'accorder.
(2) et (3) Cf. ci-après, *Alliances avec les esprits des animaux.*
(4) Cf. ci-après, *L'esprit du riz.*
(5) Cf. ci-après, *Alliances avec les esprits des animaux. L'éléphant.*
(6) *Bô* = grand-père.
(7) Cf. *art. cit.* p. 525.

très bien. Pour pouvoir parler des alliances avec Bô Ko'drê ou Bô Brôk, le dieu du tonnerre, l'esprit suprême, il faudrait avoir immolé au moins un bœuf ou une chèvre.

De même que les cadeaux échangés au moment du *krao kon bă* profitent surtout directement à ceux qui les reçoivent personnellement, le don offert par l'esprit ami favorise plus particulièrement la première génération. Il y a toutefois exception pour le cas, assez fréquent d'ailleurs, où l'esprit protecteur continue d'apparaître aux générations suivantes et veut bien renouveler à celles-ci les promesses faites à l'ancêtre.

Si le génie ami est celui d'un animal, d'une plante ou d'un fruit, il y a toujours défense absolue de goûter de la chair de cet animal, ou de toucher à la plante ou au fruit en question. Cette défense s'explique simplement par les règles de tout *xêp* avec *krao pô* et *krao kon bă*. Tous les individus de l'espèce sont en effet regardés comme les petits-fils du génie, et comme participant à son âme et recevant une émanation de ses qualités ; or, toute alliance oblige non seulement envers l'individu qui en est l'objet direct, mais aussi envers toute sa famille.

Lorsqu'un animal vient à tomber dans un piège tendu par un de ses alliés, celui-ci devra délivrer la bête, si elle est encore vivante. Si elle est morte, défense absolue d'y toucher, défense même d'annoncer l'accident d'une manière bien claire, à ceux à qui cet animal est permis : ce serait les engager à venir le manger, et se rendre ainsi complice d'un acte hostile envers lui. En pareille circonstance, on se servira d'une phrase détournée, comme celle-ci : « Malheur ! Qu'ai-je donc trouvé aujourd'hui dans mon piège ? » Tous les voisins comprendront sans plus d'explications ; et quelques instants après, l'animal sera dépecé ; mais la responsabilité de son allié sera dégagée.

Quand ces accidents arrivent sans préméditation, on n'en est pas responsable. Ce qui est répréhensible, c'est surtout l'intention mauvaise, et celle-ci existe, lorsqu'un individu soumis à un interdit de ce genre, ou un membre de sa famille, *ho'puei*, c'est-à-dire formule le désir de goûter à la chair de l'animal interdit. Ces actes sont assez fréquents. On conçoit parfaitement qu'à la vue d'un beau *ro'pong* (1), un enfant s'écrie : « Quel beau poisson ! Que ne puis-je l'avoir ! » On conçoit aussi qu'un Moï, furieux de voir son riz abîmé par les rats, se mette à leur tendre des pièges. Ces actes sont compris sous la dénomination de *khàm glàm*, que le serment de fidélité interdit absolument (2). Pour éviter la punition qu'ils méritent, il faut faire réparation, *po'kra*, à l'animal tabou : on s'épargnera ainsi pour le moins, le sacrifice d'un porc plus tard. La formule employée dans ce cas ressemble à toutes celles en usage habituellement pour faire amende honorable aux esprits. On dira par exemple :

---

(1) Ann *Cá vòng*.
(2) Cf. pp. 12 et 13.

Xoi lăng! lŏk ăŭ xoi dơdrô klèm ir kô
Venez, esprits! Acceptez que je sacrifie ce vin et ce foie de poule pour
pơkra . lăng .... ăŭ trŏ hơpuei kă nô! Bôi
faire réparation au génie de .... que j'ai souhaité de manger! Ne soyez
hul del iao! Rak rong ăŭ lém chăk lém chom mar eh hơ môi!
plus en colère! Gardez-moi en bonne santé demain et après!

Le conjoint, les enfants et les petits-enfants de celui qui a fait le serment de fidélité, sont soumis à l'obligation de garder l'interdit; lorsque ces derniers se marieront, les brus et les gendres devront se regarder comme liés par les promesses de leurs beaux-parents. Dans la condition sociale présente, il est en effet inouï qu'un gendre ait osé prendre part à un festin dans lequel, suivant l'expression courante, « ses beaux-parents seraient mangés ». Au contraire, tous leurs ennemis sont devenus ses ennemis, et tous leurs amis ses amis. Or, les relations avec les esprits sont régies absolument par les mêmes lois.

Il est à remarquer cependant qu'aucune des alliances rituelles avec les hommes, pas même celle de *krao kon bă*, ni celle de *krao kon ŭ tuh*, n'astreint le fils adoptif ou le fils de lait à observer les alliances propres aux pères de leur choix, comme cela a lieu dans certains pays.

Comme d'une part, les tabous passent d'une famille à une autre par voie de génération et par voie de mariage, et comme d'autre part, les objets susceptibles de devenir tabous sont très nombreux, on se rend compte facilement comment un seul et même individu peut être soumis à plusieurs interdits de ce genre. Rien, en effet, ne lui défend de contracter successivement alliance avec plusieurs génies; de même que dans la vie sociale ordinaire, rien ne s'oppose à ce que l'on fasse amitié ou alliance de père à fils avec plusieurs personnes différentes.

Le bonheur, ou le malheur, d'avoir plusieurs patrons (cela dépend du point de vue) arrive souvent aux riches et aux heureux de ce monde. La fortune est en effet regardée comme un don des esprits. Il est donc très naturel que ceux qui en sont favorisés reportent sans cesse leur pensée vers leurs bienfaiteurs, et cet état d'esprit particulier les place dans une condition tout à fait favorable pour faire des « rêves d'or », c'est bien le cas d'employer cette expression.

Les pauvres hères, au contraire, restent persuadés que le monde des faveurs les a oubliés; ils n'ont donc aucune prétention. Ils se contentent de leur condition, et n'attendent leur vie que de leur effort personnel. En général, ils pensent peu aux *iăng*, et ceux-ci le leur rendent; ils ont peu de tabous; plusieurs même n'en ont pas du tout.

Lorsque l'alliance ne remonte pas à un certain nombre de générations, le tabou du génie protecteur est très difficile à faire disparaître. Un Rơngao, assez bon catholique par ailleurs, m'avouait que jamais il n'oserait manger du rat

chuk [1], soumis qu'il était à ce tabou à la suite de son mariage. « A deux reprises, me dit-il, j'ai essayé de me soustraire à cet interdit. La première fois, mon enfant est mort la nuit suivante ; la seconde fois, ma sœur succombait le lendemain ! » Un autre, fermement convaincu de la gravité de ce genre d'obligations, avait contracté personnellement amitié avec le même animal. Il avait un gendre assez sceptique et très récalcitrant, qui ne manquait jamais de mettre à la broche l'animal interdit, quand il en avait l'occasion. « Chaque fois que mon gendre commet une de ces incartades, m'affirmait son beau-père, je ressens en tout mon corps un malaise extraordinaire et caractéristique ; je me dis alors : « C'est encore mon gendre, sans doute ! » et je le confesse aussitôt qu'il rentre de la forêt ; toujours j'ai deviné juste. Ce jeune homme est un brave garçon, mais j'en suis déjà pour plus de trente poules à la suite de ses exploits ! »

Ce qui, je crois, rend si difficile de faire disparaître ce tabou, c'est que les apparitions en rêve se renouvellent fréquemment après la conclusion de l'alliance. Plus celle-ci est récente, plus les visites amicales sont nombreuses ; et chaque fois, naturellement, l'esprit tutélaire renouvelle ses menaces aussi bien que ses promesses. Rien n'arrive à détruire l'impression que produisent ces nombreuses rencontres *iôn tau*. Lorsque l'alliance remonte à plusieurs générations, le souvenir du serment s'estompe progressivement, et l'esprit de son côté se fait plus rare. Il arrive donc pour ces relations ce qui arrive aussi pour les parentés physiques issues d'une alliance charnelle : au-delà de quatre générations, on peut de nouveau « se manger ». Si toutefois le *iāng* continuait à apparaître même après quatre générations, — chose d'ailleurs assez rare — il faudrait rester fidèle à l'interdit.

Il peut arriver que ce soit l'esprit protecteur qui rompe le premier l'alliance : les génies eux-mêmes ont de ces fantaisies. On conçoit, en effet, qu'un tigre puisse dévorer par exemple le frère de son allié. Dans ce cas, on est en droit de poursuivre sévèrement le coupable ; encore faut-il que l'acte commis soit grave et qu'il n'ait pas été motivé par une faute de l'allié ou de la victime. Même alors, on doit se contenter de réprimer simplement le délit, sans aller plus loin, et se garder de manger le corps du coupable.

Nous avons vu comment le génie ami devient protecteur familial. Y a-t-il aussi des protecteurs collectifs de tout un clan de familles, de toute une tribu ? Une étude comparative nous montrera plus tard que le clan n'existe ni chez les Rơngao, ni chez les Bahnar, ni chez les Sédang. Pour l'instant, remarquons simplement que le principe qui rend caduque toute alliance après quatre générations s'oppose absolument à la généralisation de ces relations toutes spéciales.

De ce que toute une tribu s'abstient de la chair de certains animaux, on ne peut pas conclure nécessairement qu'elle leur soit unie toute entière par

---

(1) Ann. *con xôr*.

une alliance collective ; d'autres raisons, d'autres espèces de tabous, peuvent en effet entrer en jeu. C'est ainsi que toute la tribu des Rơngao, toute celle des Jarai et une petite partie de celle des Bahnar ne mangent pas du chien, parce que cette bête est regardée comme impure, *hơlâm* ou *chơlâm*, et que celui qui en mangerait attirerait par conséquent sur lui la malédiction des *iăng*, *xăp*. De là comme une répugnance générale pour la chair de cet animal. La même remarque est à faire en ce qui concerne les particuliers : l'interdiction de manger tel ou tel aliment peut être la conséquence soit d'une maladie, soit de certains *doih* (¹) qui obligent à quelques abstentions perpétuelles, bien que toujours purement personnelles.

A priori, rien ne paraît empêcher que tout *iăng*, tout animal et toute plante puisse devenir l'objet d'une alliance. En réalité, les êtres avec lesquels on noue ces relations sont en nombre assez restreint. Toutes ces amitiés sont en effet très intéressées : on ne se liera donc qu'avec les êtres spirituels de l'ordre le plus élevé, les génies des plus grands arbres et les esprits des animaux qui sont le plus redoutés ou que la croyance populaire représente comme symbolisant certaines qualités que nous possédons à un degré moindre qu'eux. Il en est de même dans la vie sociale ordinaire : on ne contracte l'alliance de père à fils que pour se donner un protecteur et un ami puissant.

Les principaux esprits avec lesquels les Rơngao font alliance sont : Bô Brôk, esprit du tonnerre ; le Iăng dak, esprit des eaux ; Iă Pôm, la grand'mère avocate des affamés : le Iăng Xơri, esprit du riz ; les Iăng ngôk, dieux des grandes montagnes du pays, en particulier ceux du Nang Mrai, du Kông Ngut, du Chi Hơdrông, du Chi Iă Nôm et du Chi Jôr.

Les génies des animaux qui ont le plus de partisans sont : le tigre, appelé *bô kla* ou *bô môm* ; l'éléphant, *rôih* ; le chevreuil, *jil* ; le tragule, *chơkuei* ; le paradoxure, *char* ; le rat palmiste, *prok* ; le rat de bambous, *chuk* ; le varan, *tơkot* ; le rat, *kơnī* ; le crapaud, *kit drôk*. Parmi les serpents, citons : le serpent ratier, *baih rơkok*, le python, *klan*, et l'ophiophage, *prao*. Parmi les oiseaux, les plus recherchés sont : le milan, *klang* ; la poule de forêt, *ir gung* ; le perroquet, *dit*, et l'engoulevent, *băk*. Le seul poisson bien coté est le *rơpong*, appelé en annamite *cá vòng*.

Les plantes sont plus rares : il n'y a guère que le *kram*, bambou, *tre* ; le *jơri* ou ficus religiosa, et le *bring*, grand hopea, appelé en annamite *sao cát*. On cite aussi quelques fruits comme le *pli xuh*, le *pli halat*, le *pli hơnôn*.

Je passerai successivement en revue toutes ces catégories. Mieux que toutes les généralisations, quelques faits particuliers éclaireront la mentalité des Rơngao sur ce sujet. Toutefois, il est difficile de comprendre les raisons

(¹) Sorte de possession par un esprit. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 511.



qu'ils ont de se rendre propices tous ces génies si on n'a pas une idée précise des prérogatives de chacun d'eux. On me permettra donc de m'étendre un peu, au cours de cet exposé, sur les croyances relatives à chacun des *iăng* en question.

II. — Alliances avec les esprits des éléments.

Le dieu du tonnerre, *Bô Brôk* **ou** *Bô Kơdrê.* — Bô Brôk est la même divinité que le Bok Glaih des Bahnar. Voici comment le P. Guerlach l'a décrit dans les *Missions Catholiques* (16 sept. 1887) :

« De tous les génies, le plus puissant et le plus terrible est sans contredit le Bok Glaih (Grand-Père de la foudre). Ce dieu fait tomber la pluie et engendre les orages. Comme la pluie féconde la terre, on invoque Bok Glaih dans tous les sacrifices que l'on fait pour les travaux des champs. C'est le dieu de la foudre ; le bruit du tonnerre est le son de sa voix. Quand il est irrité contre quelqu'un, ce terrible génie le foudroie en le frappant d'une hache de pierre. Il habite le ciel, mais il descend parfois sur la terre. Durant la saison d'hiver, le dieu dort ; c'est pourquoi l'on n'entend plus les roulements du tonnerre. Bok Glaih est aussi le génie de la guerre. Nos sauvages l'invoquent toujours lorsqu'ils entreprennent quelque razzia. Suivant les uns, le Grand-Père de la foudre aurait le corps d'un bouc ; suivant d'autres, il offre l'aspect d'un homme véritable, à la barbe longue et aux bras velus.

« Le dieu de la foudre vit au ciel en compagnie de Iang Key Dey et des trois déesses : 1° Iă Kou Keh ; 2° Iă Pêh Môk ou Xơk Ir, (ces deux noms désignent la même divinité) ; 3° Iang Seuri, fille de Iă Kou Keh.

« La légende ne dit rien sur Iang Key Dey, ni sur Pêh Môk. Quant à Iang Seuri, c'est la déesse protectrice des moissons. C'est elle qui veille à la conservation du riz. Je sais de plus qu'elle a le corps couvert de gale, et qu'elle aime beaucoup sa mère Iă Kou Keh.

« Cette dernière est d'un aspect repoussant ; son *haban*, ou cotillon, tombe en lambeaux ; la pièce de coton qui couvre ses épaules est percée de mille trous. En revanche Iă Kou Keh est douée d'une paire d'ailes et se montre très désireuse de manger des oiseaux rôtis. »

Dans *Rites agraires des Rơngao*, p. 495, j'ai déjà dit que Iăng Kei Dei ou Bok Kei Dei, ailleurs Kơi Dơi, était la même divinité que Bô Brôk ou Bok Glaih. Cet esprit se nomme en jarai Ơi Dơi, et le bahnar en quête de mots doubles pour le beau langage, a accolé le mot jarai au mot bahnar ; cela a donné Bok Glaih, Bok Ơi Dơi ensuite Bok Kơi Dơi, puis Bok Kei Dei. Oubliant l'étymologie du mot, les Bahnar dans leurs légendes du Bok Diong, leur grand héros national, paraissent quelquefois en faire une divinité à part, supérieure au Bok Glaih ; mais toujours ils lui attribuent la création d'après les vers suivants sans cesse répétés :

Bok Kei Dei	Bok Kei Dei
pơjing khei nar.	qui a créé la lune et le soleil.
Iă Kuh Keh	Iă Kuh Keh
pơjing teh plenh.	qui a créé la terre et le ciel.

D'autres fois on a l'inverse :

Bok Glaih pơjing plenh teh.	Bok Glaih qui a créé le ciel et la terre.
Iă Kuh Keh pơjing khei nar.	Iă Kuh Keh qui a créé la lune et le soleil.

Iă Kuh Keh, (ailleurs Iă Kol Keh, ou Iă Nguh Ngeh, ou Mô Kah) est parfois regardée comme la femme du Bok Glaih ; mais le plus souvent elle est celle du Bok Kei Dei. Son nom, en admettant que Keh Kol égale Kol Keh, signifierait la Iă parfaite, la grande Iă (?). Suivant les exigences de l'assonance, on lui attribue, comme nous l'avons vu, tantôt la création de la terre et du ciel, tantôt celle de la lune et du soleil. Elle serait donc le principe femelle de la création, tandis que Bok Glaih ou Bok Kei Dei en serait le principe mâle. Les Bahnar l'invoquent dans chacun de leurs sacrifices.

Il n'en est pas de même chez les Rơngao : ceux-ci, tout en reconnaissant que tout iăng a nécessairement au moins une femme (leurs légendes en attribuent tout un harem à Bô Brôk), n'invoquent jamais que le principe mâle. La grande renommée de Iă Kuh Keh lui vient probablement, pour une bonne partie, des exigences de la poésie. Dans les *hamon* ou chants épiques du Bok Diong, il fallait un mot pour rimer avec *plenh teh* ; Iă Kuh Keh était parfait pour cet usage. Nous verrons plus loin que Iă Peh Mok ou Iă Xơk Ir, est le même personnage que Iă Pôm.

Aux notions données sur Bok Glaih ou Bô Brôk, j'ajouterai les quelques détails suivants. L'esprit de la foudre frappe souvent les arbres secs, dépouillés de leurs branches, *long arang*. D'après les Rơngao, la principale raison en est que ces bois prennent sur eux les péchés et les *hơdrĭ*, violations de tabous, des hommes, et s'opposent, *gang*, à ce que Bô Brôk se venge sur les vrais coupables. L'esprit du tonnerre aime à revenir se poser sur les arbres qu'il a foudroyés, comme on aime à revenir sur le théâtre de ses anciens exploits. C'est pourquoi ces bois, étant en relation particulière avec le tonnerre, restent *ding*, tabous, et on n'ose pas les couper de peur d'attirer un malheur. Beaucoup de Rơngao, suivant en cela l'usage jarai, ont cependant laissé de côté cet interdit ; ils coupent sans scrupule les arbres foudroyés ; ils prétendent simplement que le riz ne pousse pas sur l'endroit frappé, celui-ci restant toujours brûlant, *tŭ hang*. On dit que toute personne frappée par la foudre, aperçoit ce dieu au moment où elle tombe victime de ses coups.

L'esprit du tonnerre, comme il a été dit plus haut, dort au moment de la belle saison, de novembre à mars ; il ne s'éveille qu'au moment du *kal*, c'est-à-dire lorsque le petit débroussaillement des *rây* étant terminé, on le complète

par l'abattage des grands arbres [1]. Les grondements sourds qu'il fait entendre, sans pluie et sans orage, sont les grognements qu'il pousse lorsqu'il se réveille et s'étire. Lors des premiers orages, on dit qu'il sale, *jơràu*, les abatis, afin qu'ils flambent bien. Au moment où l'on brûle les *rẫy*, les enchevêtrements de flammes qui tourbillonnent sont un indice que l'esprit du tonnerre est venu se baigner dans la flamme du brasier. A l'époque du *jơrăm*, nettoyage des abatis brûlés, qui est par excellence la saison des orages quotidiens, l'esprit de la foudre descendrait sur les grands arbres pour frapper plus facilement tous ceux dont il a à se venger. C'est là que l'aperçoivent ceux qui sont foudroyés. Durant cette saison, il est particulièrement terrible, parce qu'il commence à entrer en rut pour créer le riz au moment des semailles ; il est donc plus nécessaire que jamais de bien observer tous ses tabous. Pendant les semailles, *choi*, Bok Glaih produit, *pơjing*, le riz ; les pluies d'orage sont son semen, et les pluies nocturnes ordinaires sans accompagnement de tonnerre, sont le lait qu'il verse au riz nouveau. Les Bahnar qui croient à la Iă Kuh Keh, attribuent naturellement ces averses à cet esprit femelle. Les Rơngao les font remonter tantôt à Bô Brôk, tantôt à la lune, *dak tuh khei*. Après les semailles, le tonnerre s'endort pendant quelques jours, puis il se réveille de nouveau pour s'accoupler, *pơjơroi*, avec les fleurs de concombres, *pia*, et celles de courges, *tôl, hơpuơl*, et produire les fruits. Suit une nouvelle accalmie ; au moment où le riz fleurit, Bô Brôk entre de nouveau en rut pour féconder l'épi et engendrer les grains de riz. Les petites averses qui arrivent vers la fin de la saison ou après celle-ci, ont aussi leurs buts pratiques : la première réunit entre elles les fleurs de la plante appelée *bơlet*. C'est une espèce de graminée dont les fleurs sont légèrement gluantes, ce qui fait qu'elles s'enchevêtrent facilement les unes dans les autres. Les Rơngao prétendent que ces plantes font amitié entre elles, et que c'est le dieu du tonnerre qui, par une pluie bienfaisante, vient les jeter dans les bras les unes des autres. La dernière averse vient féconder les fleurs du *trang* (ann. *cây lau*). Ces pluies sont connues respectivement sous le nom de *me arang bơlet* et *me arang trang*. Chacune d'elles porte donc ainsi le nom de la plante que l'esprit du tonnerre vient féconder.

Autant le semen du Bô Brôk est fertilisant pour le riz, autant son urine lui est nuisible : lorsque dans un champ, sans raison apparente, le riz jaunit tout à coup par places, après avoir paru de belle venue, on dit que le Tonnerre y a uriné, *Bô Brôk nŏm*.

Le Bô Brôk des Rơngao est-il unique ou multiple ? Interrogez les Rơngao, ils vous répondront d'emblée qu'il est unique. Les légendes ayant trait à ce génie semblent pourtant devoir se rapporter à plusieurs êtres, de même type il est vrai, mais distincts comme personnages. C'est ainsi que dans une légende

---

[1] Cf. *Rites agraires des Rơngao*, p. 503

guerrière du Bok Diong, on raconte que l'oiseau Treuet enleva la femme de certain Bok Glaih, qu'on appelle Bok Glaih Adro, « Tonnerre le Veuf ». Lorsque celui-ci apprit son malheur, il fit un tel vacarme que ses parents durent le frapper pour le faire taire. Il se mit aussitôt à forger des haches pour aller foudroyer l'oiseau Treuet redevenu homme, mais il fut lui-même vaincu et tué. Il semblerait donc que, comme tous les personnages des légendes, Bok Glaih représente plutôt un type de personnages qu'un être unique.

D'autre part, la manière dont les Rơngao conçoivent l'action du tonnerre dans l'orage, ne s'explique guère sans admettre la pluralité des acteurs. Quand on les presse de questions, ils sont obligés de dire que Bô Brôk a une famille, et par conséquent de nombreux fils et petits-fils.

Les Jarai ont tourné la difficulté : ils affirment qu'il n'y a qu'un seul roi de la foudre, le Ơi Dơi, mais que ce génie a toute une armée de génies inférieurs à son service. Ces génies sont connus sous le nom de Kơtau Kơtal, « esprits des pierres du tonnerre ». Ce sont ces esprits inférieurs qui descendent sur les arbres surveiller les actions des hommes, et vont ensuite en faire le récit à Ơi Dơi. Celui-ci donne aussitôt ses ordres, que les Kơtau Kơtal s'empressent d'exécuter. Entre temps Ơi Dơi ne fait que dormir ; il repose même d'un sommeil tellement profond qu'à l'heure du rapport on serait obligé de lui verser du plomb fondu dans l'oreille pour le réveiller, ce qui le fait chaque fois gémir profondément. Les éclairs de chaleur sont produits par les jeux des Kơtau Kơtal : ceux-ci se livrent parfois entre eux à des joûtes guerrières à l'aide des énormes fusils au moyen desquels ils lancent leurs haches de silex. Les reflets de lumière sur ces armes produiraient le phénomène en question.

Le *hơpu*, ou alliance en rêve avec ce *iăng*, est regardé comme une faveur exceptionnelle. Bô Brôk est en effet le plus grand des génies, le créateur et le conservateur de toutes choses. Un de ses principaux attributs est une justice distributive indéfectible : étant le père commun de tous, il doit chérir également tous ses enfants ; aussi très peu sont favorisés directement par lui. Beaucoup, dit-on, prétendent à l'amitié de cet esprit, mais la plupart s'égarent en route, et n'aboutissent à rien.

Bien que très appréciées, ces bonnes relations avec Bô Brôk ont cependant leur mauvais côté. Ceux qui en jouissent deviennent, il est vrai, très riches et très puissants ; mais on prétend qu'ils n'ont pas en général une vie bien longue, cette alliance surpassant beaucoup la potentialité de n'importe quel mana ou *ai* humain.

On m'a cité deux ou trois faits qui sembleraient confirmer cette thèse. Le vieux Nheo, ancien chef d'un village de la frontière Sédang, un des rares qui osât se vanter de cette alliance, se prétendait une exception. Il attribuait sa longévité à la faveur spéciale que voici. Après l'apparition du *iăng* et la cérémonie du *krao kon bă*, le dieu arracha trois poils de sa barbe et les planta près de la mamelle de Nheo : le premier aurait figuré la réussite dans les

opérations commerciales, le second la renommée et la valeur guerrière, et le troisième la longévité. C'est grâce à ce dernier privilège, affirmait-il, qu'il fut le dernier richard survivant de sa génération.

Ceux qui rêvent du dieu du tonnerre prétendent que celui-ci les mène sur une grand'route, d'où partent de nombreux sentiers. Chacun d'eux conduit chez un des génies qui forment comme la cour du grand roi Tonnerre. Il y a là : le génie des *hamon*, ou légendes ; le génie des *tơche*, ou complaintes jarai ; le génie des *trôm*, des *cheu*, et des *hơnguei*, différentes espèces de chants pour les jours où l'on boit. Ceux qui s'amusent à les écouter et qui s'intéressent aux récits et aux chants des génies, reviennent avec le talent de raconter les exploits des héros, ou celui de charmer par leur belle voix. Ce don malheureusement ne rapporte guère que quelques bonnes rasades offertes à l'occasion. Plus loin, on rencontre le génie du travail ; si on sympathise avec lui et qu'on l'aide tant soit peu dans ses occupations, il vous remettra le manche de piochette symbolique, et désormais on sera sûr de ne jamais manquer de riz. Si au contraire on préfère le regarder faire, lui aussi vous regardera travailler tout seul. Plus loin encore, on peut entrer chez une brave femme occupée à nourrir des cochons ; si on a la présence d'esprit de lui donner un coup de main, elle vous fera part de ses secrets. Prenez un autre sentier, et vous arriverez chez les génies du commerce, *bơdro* ; là on ne parle que de jarres, de marmites, de buffles et de bœufs, et on ne fait qu'y compter des « bois ». Si vous entrez, que vous vous mêliez à la discussion, et que vous acceptiez quelques articles à échanger, en ramassant les bois qu'on vous proposera, vous deviendrez certainement riche. Si vous n'osez accepter le marché, soyez bien certain que vous n'éviterez pas les dettes. Continuez votre promenade, et vous trouverez à quelques pas de là, la demeure du génie de la guerre ; si vous avez le don de lui plaire, il vous remettra soit une corde pour attacher vos prisonniers, soit un *hơmrang*, ou lance en bois [1], pour tuer vos ennemis. Prenez à droite et vous aurez devant vous la case du Iãng Bơgap, ou génie de la chasse. C'est lui que découvrit un nommé Boih de l'ancien Dak Kơdung [2], lequel fut un des plus renommés chasseurs du pays ; il fit amitié avec lui, et reçut comme cadeau une poignée de lancettes. Son fils, nommé Dem, retrouva lui aussi le sentier qui mène chez ce génie ; mais quand il se vit en présence du *iãng*, il le trouva tellement lépreux qu'il n'osa entrer et se contenta de rester sur l'avancée de la case : c'est pourquoi il ne reçut qu'une seule lancette. Il devint également très heureux à la chasse aux pièges ; mais il lui arriva de terribles malheurs, car ses engins causèrent la mort de plusieurs personnes.

---

[1] Dans le monde des esprits, le bois est plus résistant que le meilleur acier. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 523.

[2] Dak Kơdung, ancien village rơngao de la vallée du Kơla, devenu Dak Rơchăt.

Lorsque le dieu du tonnerre vous fait visiter les divers intendants de ses faveurs, il est bon de faire vite son choix, sous peine de s'exposer à d'étranges mésaventures. Un nommé Dun, de Hamong Kơtu, en fit l'expérience : Bô Brôk n'étant pas parvenu à le contenter, s'arracha de dépit quelques poils de barbe et les lui planta au menton : c'est ce qui le rendit si barbu.

On aime aussi à raconter l'amusant apologue suivant. Un jour Bô Brôk vit arriver chez lui un beau jeune homme à la voix très douce et à la peau très blanche, qui lui plut beaucoup. Le dieu le reçut de son mieux et lui offrit de choisir parmi tous ses dons : « Veux-tu devenir puissant et te faire craindre ? lui dit-il. Je vais te donner le courage et le pouvoir de vaincre tous tes ennemis ; partout où tu parleras, personne n'osera te résister. » — « Merci, répondit l'adolescent ; faire la guerre est trop dangereux ; je préfère autre chose. » — « Veux-tu avoir du riz en abondance dans ton grenier ? Voici un manche de piochette ; tu n'auras qu'à faire un grand champ, et je réponds que ta moisson réussira chaque fois. » — « Piocher la terre, c'est bien dur ! N'y a-t-il pas autre chose de plus facile ? » — « Je vois ce qu'il te faut. Tiens, prends ces bois ; avec eux tu réussiras dans tous les échanges que tu feras, et je te promets que tu seras riche avant quelques années. » — « Être sans cesse sur les chemins pour aller réclamer des dettes ne me plaît guère ! » — « Dans ce cas, je ne vois pas que t'offrir ! Choisis toi-même. Voudrais-tu devenir chanteur par hasard ? » — « Merci. Ce que je voudrais, dit alors le jeune homme, c'est devenir riche sans rien faire. » — « Je regrette beaucoup de ne pouvoir te satisfaire, mais ici ce moyen est inconnu ; je te conseille fort d'aller chercher ailleurs » ! Là-dessus le dieu lui tourna le dos [1].

Chez les Sédang, tous les *bơjâu* ou sorciers prétendent également que leur mission leur est donnée en songe par Bô Brôk, qu'ils appellent Bô Tơrôk. Nous verrons plus loin que les Rơngao, d'accord avec une bonne partie des Jarai et des Bahnar, attribuent les pouvoirs des sorciers à d'autres *iâng*. Chez eux, seule la catégorie des *bơjâu pơtuh kơtap ir*, « sorciers faisant éclater les œufs », se réclame du dieu du tonnerre. Ces *bơjâu* ont pour spécialité de découvrir les voleurs et les auteurs de maléfices ou d'empoisonnements en consultant les œufs sacrés [2]. Ils ne possèdent pas de *iâng gru* ou esprit

---

(1) Cf. *Les Songes et leur interprétation*, pp. 518 et 530.

(2) Dans *Missions Catholiques*, 19 septembre 1884, le P. Guerlach relate la manière de procéder de ce sorcier dans un cas de maléfice, *deng*.

« Le village de Kon Kơtu compte parmi ses *tơnul*, ou principaux habitants, un nommé Hlônh, dont le frère aîné tomba subitement malade, et après trois jours de souffrances, mourut dans des circonstances qui parurent très extraordinaires aux sauvages. Le cou était gonflé, le larynx obstrué et le malade ne pouvait plus respirer. C'est pourquoi toute la parenté s'écria : « Hloi est mort parce qu'on l'a *deng*. »

« La chose paraissait indubitable. Restait à connaître le coupable, Hlônh vint trouver

familier qui les aide et les inspire, et ils ne sont pas sujets aux crises hystériques. En réalité, les Rơngao conviennent eux-mêmes que cette pratique a été introduite du Laos, — d'où le nom de *bơjâu lao*, « sorcier laotien », qui leur est parfois donné, — et que l'art de faire éclater les œufs s'acquiert principalement par l'exercice. Cela d'ailleurs ne les empêche pas de prêter la foi la plus invincible aux dires de ces sorciers [1].

Quand on a été favorisé en rêve d'une entrevue avec l'esprit du tonnerre, dès le lendemain il faut faire le sacrifice d'un chevreau, en attendant qu'on puisse se procurer l'animal que ce dieu aura demandé comme cadeau. C'est généralement un buffle ou un bœuf noir : tous deux lui sont particulièrement chers. La formule du sacrifice ne présente rien de particulier ; je la cite cependant comme exemple ; toutes celles que l'on prononce à la suite d'un *hơpu* avec un autre *iăng* lui ressemblent, ou plutôt n'en sont qu'un résumé.

Xoi lăng ! lŏk ăŭ xoi dơdrô pang bubi.
Venez esprits ! Acceptez ce sacrifice d'une jarre de vin et d'un chevreau,
ăŭ hơpu krao kon bă mang i,
à la suite de l'alliance de père à fils que j'ai contractée en rêve cette nuit,
ing Bô Brŏk ! Bô Brŏk Bô Kei Dei
avec Bô Brŏk ! Que le Grand-père Tonnerre, que le Grand-père Foudre
ŭ kă kăp ! Am xit am juel ! Rong
vienne boire et manger ! Qu'il rende son alliance efficace ! Qu'il me protège
băn, hơling rơueng lêm chăk lêm chom,
et me garde, qu'il me donne longue et heureuse vie, santé bonne et prospère,
hơlup hơlon ! Am bơdrong chơkong !
qu'il me préserve de tout danger ! Qu'il m'accorde la fortune et les richesses !

à Kon Xơmluh un sorcier renommé pour son habileté : « Mon frère Hloi est mort ; cherche qui l'a tué. »

« Mloet, (c'est le nom du sorcier), prit jour avec les habitants de Kon Kơtu, puis à l'époque désignée on se réunit dans la campagne. Le sorcier lava d'abord ses œufs sacrés avec de l'eau à laquelle il mêlait le suc de plantes cueillies dans la forêt. Les Bahnar nomment ces plantes *jơpel* et *hla bơkông*. Cela fait, le sorcier mordit une piochette, jura qu'il procédait en tout suivant les règles de son art, sans aucune fraude, et l'opération commença.

« Hlônh se tint debout devant le *bơjâu*, et lui dit : « Qui a *deng* mon frère aîné ? Dans quel village réside le coupable ? »

« Il nomma successivement plusieurs hameaux, et l'œuf se cassa au nom de Kon Tơneh. Une sourde rumeur accueillit cette révélation. Le sorcier prit un second œuf, et le tint comme le premier entre l'index et le médius de la main droite, le bras tendu horizontalement. Quand le silence fut rétabli, Hlônh questionna de nouveau : « Dans le village de Kon Tơneh, qui a *deng* ? »

« Puis il énuméra le nom de tous les habitants. L'œuf éclata au nom de Lonh, femme de Pih. La coupable était trouvée ; il fallait punir le crime. »

(1) Voir un exemple dans P. Dourisboure, *Les Sauvages Bahnar*, p. 202.

Am gong ching, tơmam ram
Qu'il me donne des gongs et des cymbales, des biens et des valeurs, des
bơdrei bơdrak! Bơdro muk bat,
toiles et des pagnes! Qu'en échangeant des articles du pays et des articles
chi muk chi dram! Am bơr mă hon,
étrangers, je rapporte chez moi de jolis gains! Que ma voix s'élève, que ma
kang mă tơhlei, rơum thoi grăm,
parole tranche, qu'elle résonne comme la voix du tonnerre, qu'elle en
mơnăm thoi kla! Tơmoi toi, Juăn
impose comme celle du tigre! Que les étrangers et les voyageurs, les Anna-
Lao dang, bang tơla!
mites et les Laotiens me recherchent, qu'on ne vante que moi! Que mes
Poi pang gau pen iŏk, pŏk pang gau pen tom! Chem chur chek
paroles soient recueillies et mes avis acceptés! Que mes pourceaux gran-
char, chem ir lek lar!
dissent et se multiplient, que mes poules croissent et deviennent nombreuses!
Bé jèk bê prah, am mau am phi! Bô Brôk
Que mes champs et mes jardins se couvrent de paddy et de riz! Grand-père
Bô Kei Dei! Iăng rơbang! Ŭ kă
Tonnerre, Grand-père Foudre! Esprits et génies! Soyez les premiers à boire
adroi dơdrô klêm bubi kô! Ăŭ ŭ hơni (1)!
de ce vin et à goûter ce foie de chevreau! Je ne boirai qu'après vous!

L'heureux mortel qui aura été l'objet de cette distinction toute particulière sera, en raison de son serment de fidélité, tenu plus que tout autre, de garder les *hơdrĭ* ou tabous imposés par le dieu du tonnerre. Ces interdits se rapportent à tout ce qui est regardé comme contraire à l'ordre de choses établi par la création, dont Bô Brôk, le dieu suprême, est le gardien. Donc, défense de détourner les créatures de leur usage naturel, par exemple, d'employer au travail et au labour les buffles et les bœufs qui ont été créés uniquement pour être mangés; défense de causer avec un chien ou avec un cochon, et de leur demander, par exemple : « Où vas-tu ? » Il est permis de parler avec les buffles, les bœufs, les chevaux, et tous les animaux que l'on élève au pâturage : mais le faire avec les vils animaux qui se nourrissent de nos excréments, est contraire à toutes les règles. Attacher un grelot au cou d'un chien ou d'un chat est aussi un forfait que le dieu suprême ne peut tolérer, tandis qu'il admet

(1) Quelques phrases poétiques de cette formule :

Rơum thoi *grăm*,	Juăn Lao *dang*,
Mơnăm thoi kla,	*Bang* tơla,
Poi pang gau pen *iŏk*,	Chem chur *chek char*,
Pŏk pang gau pen tom.	Chem ir *lek lar*.

parfaitement qu'on en suspende un au cou des bœufs, des buffles ou des chevaux. N'allez pas non plus nouer une corde à la patte d'un chien; vous attireriez sur vous la malédiction du ciel. Mais surtout ne permettez jamais à vos enfants de s'amuser à faire un simulacre de *găng* (1) ou poteau rituel, d'y attacher un chien, un rat ou un lézard, de jouer autour à la « ronde du buffle », en l'accompagnant des airs de circonstance, sur des bambous accordés, en guise de cymbales : vous laisseriez commettre à ces innocents un crime de lèse-majesté capable de déchaîner la foudre sur le village. Surtout qu'ils ne maltraitent pas ainsi le lézard *bơr mŏ* et qu'ils ne le mettent jamais sur le dos de leur buffle. Ils n'ont aucune raison de toucher à ces animaux tabous, puisque Bò Brôk permet qu'on lie un fil à la patte d'un hanneton ou d'un oiseau et qu'on l'attache au poteau, pour faire autour de lui la ronde en musique. Toutes les lianes de la création pourront servir à la confection du collier par lequel un buffle sera attaché au poteau du sacrifice ; seule, la liane appelée *kơxi bom boi* est interdite sous peine de révolutionner tous les éléments. A l'époque du *jơram* (2), on trouve dans la forêt une espèce de tubercule nommé *bŏn xu xa* (3), dont on exprime l'eau après l'avoir fait cuire sous la cendre sans le laver : que personne ne s'avise de le tremper dans l'eau, ce serait attirer le tonnerre sur sa tête.

A cette classe de *hơdrî* se rattachent tous les tabous de mélange. A propos de l'alliance du *krao kon bă*, j'ai déjà dit que le Tonnerre ne pouvait voir deux ennemis communier au même repas sans déchaîner sa foudre, tellement ce désordre lui paraissait grave. Pour la même raison, il ne peut voir mélanger deux aliments réputés ennemis : par exemple, la viande de rat et celle de tourterelle, le poisson appelé *ku* et les pousses de rotin, le riz et les fruits. Les abeilles et leur miel se mangent toujours seuls ; on ne doit jamais servir en même temps ni poisson, ni viande. Le poisson ne souffre pas davantage le

---

(1) Sur le rôle du *găng*, que quelques voyageurs appellent « poteau fétiche », cf. *Rites agraires*, p. 152.

(2) *Jơram*, ramasser les bois calcinés par le feu. Cf. *Rites agraires*, p. 507.

(3) La répulsion du Tonnerre pour cette opération a fourni aux Rơngao un bon moyen d'obtenir la pluie en exaspérant cet esprit. Ils plantent un simulacre de *găng* sur le bord de la rivière ; ils prennent un tubercule de *xu xa*, (bahnar, *chucha*), l'appuient sur quatre morceaux de bois en forme de pieds pour figurer un buffle, puis ils le passent dans le collier, *bĭa*, attaché au petit *găng* en question ; ils saisissent ensuite un tout petit poulet qu'ils attachent à califourchon sur le tubercule pour représenter son gardien. Ces préparatifs terminés, le représentant du groupe, généralement le chef du village, projette à deux mains l'eau de la rivière sur les deux victimes en appelant à grands cris la pluie. Pendant ce temps toute la population retirée un peu en arrière asperge à son tour l'officiant à qui mieux mieux. Un sacrifice à la sâlâ commune complète la cérémonie. Celle-ci est, paraît-il, d'une telle efficacité que l'orage éclate généralement avant qu'on soit descendu de la maison.

voisinage de la viande [1] ; aussi est-ce une chose déconcertante pour eux de nous voir frire du poisson dans de la graisse. Malgré l'habitude qu'ils commencent à en avoir, ils se demandent toujours si le ciel ne va pas tomber sur notre tête.

Ce n'est pas le lieu de m'étendre davantage sur toutes ces prescriptions : le Jupiter rơngao met ces fautes sur le même pied que d'autres désordres plus graves, tels que la bestialité, par exemple. Toutes sont regardées comme un défi au dieu créateur, et toutes attirent infailliblement les coups de sa colère sur leur auteur. Plus celui-ci sera entré dans l'amitié de ce puissant esprit, plus sévèrement il sera puni. Bô Brôk est cependant un bon père : avant de frapper, il donne ordinairement quelques avertissements : c'est une branche d'arbre qu'un coup de vent fait tomber à vos pieds, un mirador que l'orage secoue d'une manière inquiétante [2], etc. Ajoutons qu'il y a des degrés dans le châtiment, comme il y en a dans la faute : ce n'est que dans le cas où celle-ci est capitale, *h drĭ plaih gơl*, « faute rituelle atteignant la valeur de la tête », qu'il peut y avoir mort d'homme.

Quand on a le dieu du tonnerre pour père, il est bon de lui rendre des soins tout particuliers et de lui offrir de temps à autre les sacrifices qui lui plaisent. On dit que le nommé Mau, un des anciens chefs les plus redoutés de la tribu des Sédang, avait l'habitude de lui immoler un buffle chaque année, et que cet acte de piété filiale lui a valu de ne jamais être vaincu, et de jouir d'un prestige immense dans toute la région.

L'esprit des eaux ou *Iăng dak*. — Dans les croyances rơngao, le rôle de l'esprit des eaux paraît être celui d'un élément mâle procréateur [3] dans la génération des plantes que produit la terre.

Le Rơngao se représente le roi des eaux sous la figure du dragon, Nang Grai, dont il a sans cesse l'image devant les yeux, dans les nombreux dragons qui ornent les jarres chinoises si répandues dans le pays. Comme Bô Brôk,

---

(1) Lorsque l'orage menace, et au moment où éclatent les premiers coups de tonnerre, il est assez amusant de voir les femmes rơngao se précipiter dans leurs maisons et jeter à terre les tubes de bambous qui ont servi à la cuisson des différents mets : il se pourrait en effet que l'un ou l'autre d'entre eux eût servi successivement à plusieurs aliments incompatibles. Vite on s'en débarrasse pour que Bô Brôk ne remarque rien lorsqu'il fera sa visite d'inspection.

(2) Quand le tonnerre fait rage et que l'on redoute la violence de l'ouragan, le moyen ordinaire de calmer l'esprit de l'orage est de planter un couteau dans le foyer ne disant :

Txŭ ! ău bit chang oa kơ keial dah păt !
Txŭ ! je plante mon couteau afin que le vent se calme !

Il paraît que le vent cède aussitôt à l'esprit du fer.

(3) Quelque chose comme le *Yang* des Chinois.

Nang Grai a sa cour et ses lieutenants, car les ondins sont très nombreux : chaque ruisseau, chaque gouffre du fleuve en a au moins un.

Le grand génie des eaux peut prendre toutes les formes. La légende rapporte qu'autrefois le soleil et la lune étaient deux sœurs [1]. Un jour, Bia Khei, la princesse Lune, étant allée à la pêche au panier, prit un tout petit poisson appelé *ku* [2] ; elle eut pitié de lui, et résolut de l'élever. Elle le plaça donc dans un bol à riz rempli d'eau ; le lendemain il avait tellement grandi qu'il tenait toute la tasse. La princesse le changea de récipient et le mit dans une petite jarre ; le jour suivant, le *ku* merveilleux s'y trouvait déjà à l'étroit. La Bia Khei le transporta alors dans une grande marmite en cuivre. Le lendemain même prodige ! La princesse Lune ne sachant plus où le garder, le porta dans le ruisseau voisin. Le jour suivant, le ruisseau était à sec, et le poisson se débattait sur le sable. A bout de ressources, la Bia Khei l'envoya alors à la mer. L'énorme poisson s'y jeta et devint le génie de la mer ; mais avant de disparaître, il fit ses adieux à sa bienfaitrice : « Puisque tu as été bonne pour moi, lui dit-il, je ne t'oublierai jamais, et je te poursuivrai partout, ainsi que ta douce sœur la princesse Soleil ! » Le *ku* est resté fidèle à sa promesse ; c'est pour cela que très souvent encore il poursuit la lune dans le ciel, et alors il y a éclipse. L'expression populaire traduit le phénomène par *ku lôn khei, ku lôn mat hi*, « le *ku* avale la lune, avale le soleil » ; et l'on dit qu'il faut tirer des flèches, pousser des cris, battre le tambour et frapper les mortiers à riz pour effrayer le monstre et délivrer les deux astres. Si le *ku* les avalait définitivement, ce serait, assure-t-on, la fin du monde. Ceci est la version commune qu'on sert aux enfants et aux non-initiés. L'expression « avaler la lune ou le soleil » n'est qu'un euphémisme. La croyance réelle est plus profonde : c'est

---

(1) D'après les Rongao, le soleil était l'aînée et la lune la cadette. Autrefois elles s'entendirent pour changer de rôle, la princesse Soleil désirant assister aux ébats des jeunes gens et des jeunes filles se divertissant le soir, et la princesse Lune voulant présider aux travaux des champs au milieu de l'allégresse de toute la création. Mais la princesse Lune se mit à briller avec une telle ardeur que tous les enfants en moururent. Pour diminuer son éclat, les hommes couvrirent alors sa figure de cendres. Ce que voyant, leurs parents prièrent les deux sœurs de reprendre leurs anciennes fonctions, et désormais la Lune dut se contenter de briller la nuit. Lorsque son visage se voile comme d'un léger brouillard, on dit que c'est la cendre d'autrefois qui reparait. La pleine lune a lieu lorsque la princesse découvre sa figure pour se laver. Il y a premier ou deuxième quartier quand elle tourne la tête de côté, soit à droite, soit à gauche. Enfin, lorsqu'elle nous tourne le dos, c'est la nouvelle lune.

La princesse Soleil est portée tous les jours en palanquin de l'Orient à l'Occident. Mais ses porteurs sont tantôt des jeunes gens, tantôt des hommes déjà âgés. Les jeunes gens musent en route naturellement, les jours sont donc alors plus longs. Les hommes âgés au contraire ne cherchent qu'à accomplir leur tâche le plus vite possible, d'où la brièveté des jours lorsque ceux-ci sont de service.

(2) Le *ku* est le poisson à grosse tête que nous appelons chabot ou meunier.

l'esprit des eaux qui vient embrasser ces deux astres ; de son commerce avec eux, naissent les mauvaises herbes [1]. Les flèches que l'on lance et tout le tintamarre que l'on fait, ont pour but de faire cesser l'accouplement et d'attirer l'attention et la reconnaissance des deux déesses sur soi-même et sur ses champs. Parmi ces flèches et ces bruits, les uns arrivent jusqu'à elles, les autres se perdent en route : les premiers seuls attirent les faveurs du *iāng* délivré, et celles-ci seraient même parfois symbolisées par quelques écailles du chabot monstrueux que les flèches arrachent à sa peau et qui tombent dans les champs. Ceux qui restent indifférents à l'accouplement et ceux dont la voix n'arrive pas jusqu'à l'esprit, ne recevront que de mauvaises herbes.

Certains *bơjâu*, ou sorciers, prétendent que l'inspection d'un simple verre d'eau leur permet de savoir s'il y aura éclipse ou non. L'âme de l'eau leur apparaîtrait en effet sous la forme de ce poisson, et les frémissements de sa queue seraient particuliers quand il va entrer en rut.

Dans la légende de « Dam lau jau jai » [2], nous voyons aussi le roi des eaux sous la forme d'un gros poisson, *ka kân*, disputer l'empire du monde au dieu du tonnerre et au tigre. A la fin, tous finissent par reconnaître que l'un est aussi nécessaire que l'autre à l'ordre qui règne sur la terre.

Les lieutenants du roi des eaux, ai-je dit, sont très nombreux : les légendes nous les montrent comme formant un monde tout spécial dont l'habitat est au fond des eaux. Ils en sortent parfois sous la forme d'un être fabuleux appelé Nhâk, qui lui-même s'élève des eaux sous l'apparence d'une liane dont le pied plonge dans la rivière et la tête se cache dans le feuillage des grands arbres dont elle recherche les fruits. Cette tête prend à son tour tous les aspects : c'est tantôt celui d'un singe, tantôt celui d'un oiseau, et ce qui semble une liane est simplement la queue de l'animal. Si on la tranche d'un coup de serpe, croyant avoir affaire à une liane ordinaire, il en jaillit des flots de sang qui rougissent tout le ruisseau. D'autres ondins prennent la forme d'un buffle blanc appelé Hing. On le voit sortir des eaux pour brouter l'herbe de la rive ; puis lorsqu'il est rassasié, il se plonge de nouveau dans son élément. Quand cet animal paît, l'herbe qu'il a mangée repousse immédiatement derrière lui, si bien qu'il est impossible de suivre ses traces. Ce prodige tient à la vertu de sa salive : aussi celui qui rencontrerait un peu de cette bave

---

(1) Une autre version prétend que de son union avec la lune naissent les mauvaises herbes, mais que de son commerce avec le soleil naissent le riz et les autres céréales. J'ai préféré la première version comme cadrant mieux avec les pratiques en usage ; celles-ci sont, en effet, identiques pour les éclipses de soleil et pour celles de lune. D'autres enfin disent que de son union avec les deux astres naissent à la fois les bonnes et les mauvaises herbes, mais que si l'on laissait l'accouplement se prolonger, ces dernières surtout se multiplieraient.

(2) Cette légende paraît d'origine halang.

n'aurait qu'à s'en frotter les cheveux ou la barbe pour leur donner aussitôt une vigueur exceptionnelle ; il tiendrait le vrai remède contre la calvitie.

Quelques-uns revêtent aussi l'aspect d'un porc qu'on appelle *chur dak*, porc d'eau. On le reconnaît à cette particularité qu'il refuse toute autre nourriture que le sable. Celui qui tenterait de manger cet animal verrait la terre s'ouvrir et son village s'abîmer sous les eaux, *rơlàm*. Les légendes fourmillent de récits de ce genre [1].

Citons enfin le *huing* et le *hơpal dang*. Le *huing* n'est en réalité qu'une inoffensive cécilie. Les Moï prétendent cependant qu'il lui arrive parfois de mordre, et que dans ce cas, la mort est toujours foudroyante. La renommée du *huing* comme *iăng dak* très puissant, lui vient de ce que, paraît-il, on voit toujours l'eau sortir des trous qu'il fait en terre dans les terrains plus ou moins marécageux qu'il affectionne. Il passe en conséquence pour le créateur des sources, et en bien des régions c'est à lui que s'adressent les sacrifices annuels que l'on offre au génie de la fontaine qui alimente le village. On lui demande alors une eau abondante et saine, ne tarissant jamais et ne causant ni fièvres ni maladies.

Le *hơpal dang* est, je crois, un animal purement fabuleux ; certains Moï prétendent cependant en avoir vu et mangé. Cet être étrange aurait la forme d'un cylindre, dont les dimensions atteindraient parfois celles d'un mortier à riz ; de là son nom de *hơpal*, mortier. Il n'aurait en réalité qu'un seul œil énorme au milieu du front ; les deux dépressions qu'il présente de chaque côté du nez ne seraient là que pour la forme. Sa peau est tellement dure qu'il serait très difficile de l'entamer. Il ferait son séjour favori des cavités que l'eau creuse dans le roc aux abords des cascades. Cet animal est lui aussi l'objet d'une terreur superstitieuse.

Lorsqu'un homme meurt noyé, les Moï croient que ce sont ces ondins qui sont venus prendre l'âme de la victime. Beaucoup de ceux qui ont échappé à cette mort pour avoir été secourus à temps, affirment avoir aperçu les maisons des *iăng dak* sous les eaux. Le Moï ne s'explique pas du tout la mort par congestion cérébrale, surtout dans les eaux peu profondes. Pour lui l'auteur du méfait ne peut être qu'un *iăng dak*, et dans ce cas le génie le plus incriminé est le Nhâk, qu'on accuse presque toujours d'être venu étouffer la victime. Lorsqu'une personne se sent envahie d'un sentiment de terreur étrange en passant près d'un gouffre, *hlong*, et qu'à son arrivée chez elle, elle est prise de fièvre, c'est certainement l'esprit du gouffre qui s'est emparé de son âme : il n'y a qu'à aller immédiatement la « racheter », *hoai*.

Comme le dieu du tonnerre, le roi des eaux a horreur des monstruosités dans le cercle de ses attributions. Or il paraît que, dans le plan de la création,

(1) On en trouvera une plus loin.

le rôle du *iāng dak* est de veiller sur les basses-cours et les porcheries, de concert avec le tigre. Ces deux *iāng* ne peuvent voir ni une « poule qui ronfle », *ir hor*, ni une poule qui mange ses propres œufs, *ir juh ko·tap ga*, ni celle qui pond des œufs sans coquille, *ir ko·tap tông pêng*, littéralement, « qui fait des œufs comme ceux des araignées », ni enfin celle qui pond des œufs d'où sortent deux poussins. Ils ont aussi horreur des porcs qui mordent leur auge avec acharnement, de ceux qui essaient de grimper à l'escalier de la maison, ainsi que des truies dont la portée ne se compose que de mâles ou de femelles, *kon chur lang*, « petits d'une seule face ». Tous ces êtres sont des monstres : il faut donc s'en débarrasser sans rémission.

Naturellement le pupille particulier d'un des esprits des eaux devra se conformer à ces tabous plus religieusement que le commun. S'il venait à les négliger, sa faute revêtirait une gravité plus grande ; le *iāng dak* ne tarderait pas à se montrer en songe avec un visage courroucé, pour faire une première remontrance, et si l'on s'obstinait à ne pas en tenir compte, une noyade dans la famille de l'infidèle viendrait bientôt lui apprendre que le roi des eaux ne badine pas en matière aussi grave.

Quand un *iāng dak* apparaît en songe, il emprunte tantôt une forme, tantôt une autre ; souvent il se présente simplement sous l'aspect d'un beau jeune homme [1]. Sa spécialité est d'accorder le don de la richesse et le talent de nourrir poules et cochons avec profit.

Voici généralement en quelles occasions on le rencontre. Etant à la pêche, on voit un caillou qui vient à la surface : on le prend. Parfois ce sera un bol à riz, une petite jarre, un vieux fond de tasse tout usé par le frottement que les filets ramèneront du fond des eaux et qu'on mettra de côté. La nuit suivante, l'esprit des eaux apparaîtra, et offrira son amitié. Quelquefois l'objet qui s'est pris au filet est un caillou ordinaire dont la forme est quelque peu bizarre ; on le rejette dédaigneusement sur la rive ; mais à peine endormi, on voit apparaître un beau génie qui vous reproche doucement votre geste. « Alors tu refuses mon amitié ? etc... » Ces objets merveilleux sont aussitôt regardés comme les supports d'un ondin, *to·mông iāng dak*. Si l'esprit qui se présente n'est pas trop exigeant dans ses demandes, on acceptera l'alliance, et le lendemain on lui offrira une victime. Le sang sera recueilli pour oindre le fétiche, et on placera celui-ci dans le panier destiné aux fétiches familiers que l'on conserve à la maison, suspendu au-dessus du foyer. Si le *iāng* réclame un cadeau ou trop élevé, ou devant être trop fréquemment renouvelé, comme il serait dangereux de contracter avec lui des engagements impossibles à tenir, on rapportera simplement le fétiche dans le fleuve. Il peut se faire que l'apparition du génie précède la trouvaille extraordinaire, mais le premier cas est le plus fréquent.

---

(1) Lorsqu'il apparaît sous la forme d'une jeune fille, ce serait signe de mort. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 536.

Ces fétiches des *iãng dak* sont connus sous le nom générique de *jơuan* : ils préservent des noyades et des dégâts que pourraient occasionner les inondations. On les appelle aussi *iãng bơgâm*, « esprits oppresseurs », car ils permettent à ceux qui subissent l'épreuve de l'eau, *mui dak*, d'en sortir toujours vainqueurs, lors même que tous les torts seraient de leur côté.

Parmi les fétiches des *iãng dak*, la cymbale *thaih* que les Bahnar appellent *cheng bơdrang*, cymbale chame, ou *cheng kur*, cymbale khmère, mérite une mention particulière.

D'après la légende, un pêcheur construisit un jour dans le fleuve un *hmar*, piège à trappe. Bien qu'il y jetât tous les soirs une bonne quantité de coïx, graine dont le poisson est très friand, jamais il ne réussissait à prendre le moindre fretin ; et cependant chaque matin il constatait que le coïx avait disparu. Un jour, le mystère s'éclaircit : l'esprit des eaux lui apparut, le remercia et lui demanda de vouloir bien fraterniser. Notre homme accepta naturellement : le génie lui dit alors d'aller examiner son *hmar* le lendemain matin, l'assurant qu'il y trouverait le premier cadeau de son amitié. Dès l'aurore, le Moï était au fleuve : la porte de son *hmar* était rabattue ; en examinant l'intérieur, il découvrit deux pièces d'un jeu de *thaih* qui s'ouvraient comme les deux coquilles d'une huître, et se refermaient en croquant les grains de coïx. Il emporta naturellement cet objet merveilleux, et le déposa chez lui : ce furent les premières cymbales de ce genre qui apparurent dans le pays. Ce fait prouve bien, ajoutent les Rơngao, que les cymbales de cette espèce sont toutes filles des eaux, et que les ondins les ont fabriquées pour y établir leur demeure.

Ces cymbales rappellent un peu le *kiềng* annamite pour le renflement central, mais elles ont un rebord comme le *dông la*, et le renflement est à l'intérieur. Le jeu complet serait composé de deux pièces rentrant l'une dans l'autre ; cet assortiment est extrêmement rare ; on ne rencontre guère que des pièces séparées et encore les trouve-t-on très difficilement. Le *thaih* est surtout en honneur dans la tribu des Brau, Lové en laotien. Ceux-ci n'hésiteront pas à dépenser toute leur fortune pour acquérir une de ces pièces. Ils ont, paraît-il, la certitude que tout ce qu'ils donneront pour avoir l'honneur d'hospitaliser ce génie, leur sera rendu au centuple. Cette pièce se paie de 120 à 150 piastres dans cette tribu. Naturellement, on ne conclura le marché que si le génie manifeste en songe qu'il agrée l'alliance. L'esprit du *thaih* est un dieu jaloux : pour l'acquérir, il faut livrer absolument tout ce qu'on possède dans sa maison, jusqu'aux vieux manches de piochettes mis au rebut, jusqu'aux paniers troués et aux marmites en terre ébréchées. On doit tout lui sacrifier, sauf le balai. Si on livrait ce dernier objet, dit-on, l'esprit du *thaih* ne s'habituerait pas à la maison et n'y accorderait jamais le bien-être.

Cette cymbale est reçue à la case de celui qui l'a achetée, au son des trompes de guerre, comme étant le support d'un des esprits les plus redoutés, et là, on lui fait aussitôt une onction avec le sang du porc qui lui est sacrifié ce jour-là.

Le *thaih* ne sert qu'aux grandes circonstances : par exemple, aux jours de grands sacrifices, ou aux jours d'enterrement et d'anniversaire des notabilités du village. Après avoir fait cette acquisition en observant tous les rites, si l'on ne devient pas un Crésus en quelques années, c'est que l'on n'est pas *kơnop* avec le génie ; dans ce cas il ne faudra pas hésiter à revendre cet objet ; sans cela, on finirait par se ruiner complètement.

L'esprit du riz ou *lăng Xơri*. — Aux yeux du Moï Rơngao essentiellement cultivateur, l'esprit du riz, lăng Xơri, est peut-être le génie dont l'amitié est la plus appréciée, car la précieuse céréale dont il est l'âme croît toujours en abondance dans le champ de ceux qu'il chérit. En principe, il y a un lăng Xơri mâle et un lăng Xơri femelle pour chaque *rầv* ; de là, la nécessité de préparer deux tubes lorsqu'on les invite à boire, comme au jour de l'aspersion du riz, par exemple. On prétend que les lăng Xơri sont tous petits-fils du dieu Tonnerre, et que celui-ci leur a confié lui-même la garde de la céréale qui fait vivre les hommes. Il y aurait aussi des espèces de lăng Xơri différentes pour chaque céréale, et ceux qui auraient reçu le riz en partage seraient les plus difficiles et les plus exigeants [1].

Très recherchée, l'alliance avec un lăng Xơri se rencontre assez fréquemment, ce qui est naturel. Une belle nuit, et souvent à la suite d'un sacrifice, on voit apparaître un génie femelle, généralement assez laid, le corps tout couvert de gale, et la tête pleine de teigne. C'est la forme sous laquelle l'imagination populaire se figure le lăng Xơri. Ce génie fait alliance simple ou de père à fils, *krao pô* ou *krao kon bă*, de la manière habituelle ; puis comme gage de son amitié, il détache ordinairement un peu de teigne de sa tête, ce que les Rơngao appellent son *por kra*, « riz grillé », à cause de la ressemblance de cette croûte avec le riz un peu brûlé qui s'attache aux parois de la marmite pendant la cuisson. Le lendemain, on trouvera une pierre, soit au milieu du grenier, soit dans le mortier à piler le riz, soit dans la marmite ; et ce caillou sera regardé comme le *tơmông*, ou fétiche du lăng Xơri. Parfois on le découvrira en plein champ, porté par deux ou trois épis réunis, à très petite distance du *băk* [2], ou case de l'esprit.

Quelquefois aussi, un jour de sacrifice au lăng Xơri, le jour du *hơtok* [3] ou commencement de la moisson, par exemple, pendant qu'on transporte les prémices au grenier, un chien se met à japper devant un caillou du chemin ; on le chasse, il revient et recommence : on ramasse alors la pierre, et la nuit

(1) lang Xơri ou lăng Hơri est aussi appelé lang Bôk ou lang Dai ; il est identique au lăng Xong Xoc des tribus Kuar et Hơre de la frontière du Quảng-nam. Tous les rites agraires ont pour but le culte de cette divinité. Cf. *Rites agraires des Rơngao*, *BEFEO*, t. IX, n° 3 et t. X, n° 1.

(2) Cf. *ibid.*, t. IX, p. 518.

(3) Cf. *ibid.*, t. X, p. 139.

suivante, on apprendra en rêve que ce caillou renferme un iāng Xơri qui désire s'attacher à vous.

En piochant un champ, on met parfois au jour des conglomérats de petits cristaux de roche : on les recueille avec soin ; ces pierres imitent trop bien le « riz grillé » du Iāng Xơri, pour ne pas être la demeure de celui-ci ; et ce sera presque certainement une occasion de faire amitié, la nuit suivante, avec le génie des moissons.

Le fétiche du Iāng Xơri ne se place jamais à la sâlâ du village ; il se garde toujours à la maison, et on le suspend sur le foyer de la maîtresse de la maison, *kơdri xêm* (1). Celle-ci en est regardée comme la prêtresse ou la gardienne constituée, et c'est elle qui l'oindra de sang dans un petit van, à chaque fête agraire un peu solennelle. Ces fétiches se transmettent de génération en génération ; on en trouve à peu près dans chaque maison, et on garde dans leur protection une confiance illimitée.

Ce *tơmông Iāng Xơri* ne revêt pas nécessairement l'aspect d'un caillou : j'en ai vu qui étaient de simples cornes de cervule, *con mang*. Pour être regardés comme fétiches de ce *iāng*, il suffit qu'ils aient été trouvés sur des épis de riz, ou qu'ils vous aient été signalés par votre chien, un jour de fête agraire. Il y a des Iāng Xơri qui aiment à s'incorporer à des objets inanimés ; mais il y en a d'autres aussi qui préfèrent s'incarner dans le corps de certains animaux, comme le rat de bambou, *chuk*, la sauterelle, *grang grai*, etc. Je traiterai de tous ces avatars dans le chapitre des alliances avec les esprits des animaux.

Les Iāng Xơri les plus puissants, paraît-il, sont ceux qui habitent les défenses des rhinocéros, *chơdo rơmaih*. Ces défenses sont très cotées dans le pays, non seulement à cause du prix élevé qu'en donnent les Chinois, mais parce qu'elles sont regardées comme les fétiches les plus parfaits du Iāng Xơri : leur noyau central, prétendent les Rơngao, serait même formé d'un grain de riz.

La forme particulière de la défense du rhinocéros asiatique est peut-être aussi une des causes de la vénération qui s'attache à elle : elle ressemble assez à un liṅga, et par le fait, elle symbolise parfaitement l'esprit de fécondité dont le Iāng Xơri est, somme toute, un des types. Le récit que me firent deux habitants de Dak Drei, qui étaient allés vendre un de ces objets à Kon Mơnei (2), n'a fait que confirmer cette manière de comprendre le culte du *chơdo rơmaih*.

D'après eux, les hommes qui acceptent de servir d'intermédiaires pour vendre une de ces défenses, n'oseraient jamais l'introduire dans leur propre village ; ils lui construisent un petit abri spécial dans la forêt (3). Quand on transporte

(1) Cf. *ibid.*, t. X, p. 143.

(2) Village rơngao de la vallée du Blah, à 3 kilomètres à l'Est de Kontum.

(3) L'entrée dans le village équivaut en effet à une promesse tacite de sacrifice : *iāng ngaih*, « l'esprit espérerait », et se voyant frustré, il ne manquerait pas de se venger. Cet acte est donc interdit sous peine de *hơnơh* ou dette aux esprits.

ce précieux objet, les organes génitaux s'hypertrophient à tel point que la marche devient extrêment pénible. Entre Dak Drei et Kon Mơnei, il n'y a pas plus de 25 kilomètres. Les deux hommes durent mettre deux jours pour les parcourir. Arrivés à Kon Mơnei, ils ne purent naturellement pas entrer immédiatement dans le village ; ils n'osèrent même pas spécifier le but de leur voyage : « Nous venons échanger une corne de bœuf », dirent-ils simplement. Bien entendu, tout le monde comprit ; on leur apporta une jarre de vin et une poule, et on leur offrit toutes sortes de mets en considération du fétiche qu'ils apportaient avec eux. Les pourparlers pour la vente furent assez laborieux : il ne s'agissait pas seulement de trouver preneur et de débattre le prix : la grosse question était d'attendre que l'esprit se manifestât à un amateur, qu'il fît ses offres d'amitié, et surtout qu'il posât clairement ses conditions : tous craignaient que le *iăng* se montrât trop exigeant. Il faut croire que tout alla à souhait, puisqu'ils tombèrent d'accord avec un nommé Dot. C'est alors seulement qu'on osa introduire le fétiche dans le village et dans la case de l'acheteur. On le reçut triomphalement au son des cymbales et des trompes de guerre ; on le rafraîchit immédiatement dans un bain de sang de porc, puis on lui immola un buffle, un bœuf, une chèvre et un cochon. Le retour des deux intermédiaires se fit très heureusement : rien ne les embarrassait plus, et ils furent chez eux en moins d'une journée.

Comme gardien du riz, Iăng Xơri a lui aussi ses nombreux *hơdrĭ*, actes qu'il juge incompatibles avec le respect qui lui est dû (¹). Il est bien entendu que les clients favoris de ce *iăng* doivent être d'une fidélité exemplaire à tous ces tabous, sous peine de périr d'une mort presque subite, que les Rơngao expliqueront en disant que Iăng Xơri a étranglé le coupable : *Iăng Xơri it*.

On aura remarqué que, contrairement à la règle générale qui interdit de manger les êtres, animaux ou plantes, avec l'esprit desquels on a fait alliance, ceux mêmes qui sont favorisés de l'amitié de Iăng Xơri ne laissent pas de se nourrir de riz. L'explication que les Rơngao donnent de ce fait est à la fois simple et assez originale.

Tant que le riz est le corps du Iăng Xơri, c'est-à-dire tant qu'il est sur pied, ou qu'il survit dans le paddy non décortiqué, il est sacré. Jamais un Rơngao

(¹) Les Iang Xơri qui gardent les champs habitent tantôt dans le champ, tantôt dans le grenier, suivant l'époque de l'année ; et leur fonction est de veiller à l'observation de tous les tabous ayant rapport, soit à la culture du riz, soit à sa conservation dans le grenier. La plupart de ces prescriptions ont été énumérées dans l'étude sur les *Rites agraires des Rơngao* ; inutile d'y revenir.

Les Iang Xơri qui trônent sur les *tơmông* ont pour office de garder le riz dans les maisons, de voir si les femmes ne se taquinent pas avec leurs pilons en décortiquant le paddy, et de sévir si on s'assied sur les mortiers, si on cuit le riz avec d'autres herbes ou d'autres mets, et si on profane le don des esprits en le laissant tomber à terre par négligence.

n'osera en arracher un pied de son champ, sinon pour le rep'quer. Eclaicir les semis trop épais est interdit : ce serait tuer plusieurs plants. Une des plus sanglantes injures que l'on puisse faire à quelqu'un, c'est d'aller dans son champ, d'en arracher un pied de riz et de jeter celui-ci à l'eau. Le Rơngao s'en montre aussi offensé que si on l'avait lui-même jeté à la rivière, et il tiendra à honneur de venger son lāng Xơri, soit en prenant les armes, soit en infligeant une forte amende. Couper l'extrémité des feuilles, lorsque le riz est de trop belle venue, afin qu'il fructifie davantage est une opération pratiquée couramment par les Annamites : elle paraît au Rơngao une mutilation parricide. Si quelque animal domestique vient à manger un ou deux épis, on mettra son propriétaire à l'amende, ne serait-ce que pour sauver le principe, surtout si l'animal est un de ceux que ne possède pas le maître du champ, comme par exemple un cheval ou un éléphant: lāng Xơri n'y étant pas habitué a pu prendre peur! Il faut le rappeler.

Lorsque le riz est devenu paddy et qu'on le conserve dans le grenier, une partie est destinée à la consommation, l'autre est mise à part pour la semence. C'est ici que lāng Xơri se tient habituellement comme dans ses appartements privés et c'est ici que se trouve son cœur. Voler du riz destiné à la semence est donc, indépendamment de toute autre considération, d'une gravité toute particulière. Le riz destiné à la nourriture représente plutôt comme les réserves de l'esprit, comme les puissantes mamelles par lesquelles le lāng va nourrir ses enfants. Il y reste donc une partie de lui-même, et par conséquent il est interdit de le maltraiter. Un vol dans un grenier appelle toujours une réparation ; il en est de même de l'incendie même involontaire des magasins à riz. Le paddy ne doit jamais non plus être distribué aux animaux ; et naturellement manger du riz non décortiqué, si la chose pouvait se faire, ne saurait être permis.

Pour le riz blanc, la chose est toute différente. Piler du paddy n'est autre chose qu'exprimer le lait du corps de lāng Xơri. Les coups de pilon sont comparés aux coups de tête que donne l'enfant sur le sein de sa mère pour en faire sortir le liquide nourricier. Le riz une fois pilé n'est donc plus que le *dak tuh*, lait du lāng Xơri. Or, absorber le lait de la personne alliée est plutôt une pratique conforme au sens général de l'alliance (cf. ci-dessus, p. 9). Aucune alliance, en effet, si intime soit-elle, n'approche de celle qui existe entre la mère et son enfant : or, ce lien n'est pas amoindri du fait que celui-ci se nourrit du lait de sa mère ; il n'en devient au contraire que plus fort. Plus donc le favori du lāng Xơri absorbera de ce précieux aliment, plus il en dépensera pour la cuisson du vin, plus son alliance se fortifiera. (Le riz destiné au vin est toujours pilé).

En parcourant les divers villages, il m'est arrivé souvent de vouloir acheter du paddy pour donner à mes chevaux : impossible d'en trouver lors que j'en avais divulgué la destination. Je n'avais pas plus tôt demandé du riz pilé, qu'on m'en apportait immédiatement. Le lait sert aussi bien à la nourriture des animaux qu'à celle des hommes. Il n'en reste pas moins un présent des dieux ; donc il ne faut ni le mépriser, ni le gaspiller ; de là les tabous observés pour les repas.

La déesse *Iă Pôm.* — Iă Pôm des Rơngao est la réplique de Iă Xơk Ir, « Grand'mère Plumes de poule » des Bahnar. Les légendes en font la sœur cadette d'une autre Iă appelée Iă Gơlar. Elle est l'héroïne de plusieurs histoires qui paraîtraient contradictoires entre elles, si on ne se rappelait que les personnages des légendes moï sont, non des individus particuliers, mais des types de personnages, et qu'on peut mettre ainsi sur leur compte les aventures les plus disparates. Iă Pôm est toujours représentée comme une brave vieille très charitable, n'ayant d'autre famille qu'un petit-fils très pauvre nommé Tơhrit, Tơrit, Hơrit ou Tihơrit. Tantôt c'est la grand'mère, tantôt c'est le petit-fils qui est en butte aux mauvais traitements d'un gros personnage des environs, que les Rơngao appellent du nom vague de Bô Pơtau, « le roi », et les Bahnar Bôk Rơh. Mais les *iăng* finissent toujours par arranger si bien les choses, qu'elles tournent à l'avantage de ces pauvres victimes et à la confusion de celui qui les opprimait. A ce titre, on pourrait dire que Iă Pôm et Tơhrit sont les héros du mythe représentant la Providence veillant sur les petits et les simples.

Iă Pôm est aussi le même type de personnage que Iă Peh Môk, « Grand'mère qui pile le riz nouveau », des Bahnar, qui est la Iă Kă Môk des Rơngao, « la Grand'mère qui mange le riz nouveau ». (Sur le *môk* et sa préparation, cf. *Rites agraires*, t. X, p. 138). Cette appellation lui vient d'une légende d'après laquelle certain jour Iă Pôm aurait défriché son champ, l'aurait brûlé, ensemencé et récolté le même jour, cela pour satisfaire son petit-fils qui criait famine [1]. Le culte de cette divinité est intimement lié à celui du Iăng

---

[1] Je reproduis ci-après la version bahnar de ces deux légendes telle que la donne le P. GUERLACH dans *Miss Cath.*, du 16 septembre 1887. Le rôle de Iă Pôm est ici tout entier rempli par Tơhrit, et celui de Bô Brôk par Iă Kuh Keh. (Sur Iă Kuh Keh, cf p. 34).

« Il y a très longtemps vivaient dans le même village deux hommes très différents de caractère et bien diversement partagés sous le rapport de la fortune. Bok Rơh, personnage important, très riche, mais orgueilleux, détestait les pauvres et méprisait son voisin Hơrit, qui vivait au jour le jour, mais se montrait bon et compatissant envers de plus malheureux que lui. Bien souvent, il partagea sa ration de riz avec ceux que Bok Rơh avait repoussés.

Un jour, le mauvais riche sacrifiait, à l'occasion des travaux des champs. Suivant la coutume, il invita les divinités à boire de son vin et à manger le foie de la victime. Iă Kuh Keh avait soif; elle descendit sur la terre et se dirigea vers la case de Bok Rơh. Malgré ses ailes, la déesse offrait un spectacle si piteux, avec son *haban* « cotillon » déchiré, que le sauvage ne voulut pas la reconnaître pour une divinité. Au lieu donc de lui présenter ses hommages, il lui envoya une bordée d'injures et une grêle de flèches. Naturellement, les projectiles ne purent atteindre Iă Kuh Keh, qui s'envola au ciel à tire-d'aile et fut consolée de sa mésaventure par les caresses de Iăng Xơri.

Vint l'époque du riz jaunissant. Iă Kuh Keh, accroupie sur la voûte du ciel, vit, en se penchant vers la terre, le pauvre Hơrit, qui mangeait des oiseaux rôtis. La cuisine était bonne, paraît-il, car Hơrit léchait les feuilles dans lesquelles étaient enveloppés les oiseaux. La déesse envoya sa fille demander en son nom une part du festin. Iăng Xơri descendit sur la terre pour faire la commission. Or ce jour-là même, Bok Rơh

Xơri. Iă Pôm est en effet un personnage légendaire qui aurait eu le bonheur de recevoir la visite du dieu du tonnerre et de Iăng Xơri et de les soustraire tous deux aux mauvais traitements d'un prince orgueilleux. Voici les deux légendes telles que les racontent les Rơngao.

Bô Pơtau était un prince riche et puissant, habitant sur les bords de la rivière Blah (¹). Un jour qu'il faisait un sacrifice à Bô Brôk, il invita celui-ci, comme de juste, et il envoya ses gens l'attendre à la porte du village, en leur donnant l'ordre de tirer sur tous les étrangers qu'ils ne connaîtraient pas. Bô Brôk se présenta sous sa forme préférée, celle d'un homme au corps tout velu. Les

---

tuait un buffle en l'honneur de son ami, qui était venu le visiter. La petite déesse aime le vin sauvage : c'est là son moindre défaut. Charmée par la musique des tam-tam et des gongs frappés en cadence, alléchée par la viande rôtie et le vin de millet, Iang Xơri voulut monter dans la case de Bok Rơh. Elle fut reçue comme autrefois sa mère, à coups de flèches.

« Ah ! s'écria-t-elle, c'est ainsi que tu me traites ! Je suis Iăng Xơri. Je veille à la conservation des moissons. Tu me refuses ton vin et tu me lances tes flèches ; bientôt tu sentiras le poids de ma colère ! » Cela dit, la petite déesse s'en fut trouver Hơrit. Celui-ci se montra très convenable et donna très volontiers un de ses oiseaux. Il poussa même la politesse jusqu'à offrir à Iăng Xơri une jarre de vin et une poule. Sa conduite fut bien récompensée.

La fille de Iă Kuh Keh resta durant plusieurs mois dans la case du pauvre Hơrit, dont les affaires prospéraient en même temps que son riz venait à merveille. Pendant que Iăng Xơri jouissait de cette généreuse hospitalité, sa mère éprouva un violent désir de manger un foie de porc. Le téléphone et le télégraphe électrique n'étaient pas inventés à cette époque ; mais les génies n'ont pas besoin d'instruments pour se communiquer leurs impressions. A peine Iă Kuh Keh éprouva-t-elle ce désir que Iăng Xơri en fut instruite.

Assise sur le plancher en lattes de bambou, elle voyait à travers les fentes un porcelet bien gras, et cette vue lui faisait venir l'eau à la bouche. Hơrit s'en aperçut et tua aussitôt le petit monsieur habillé de soies. Puis il prépara une jarre de vin et offrit le tout à la déesse en lui disant : « Tiens, mange à ta guise et envoie à ta mère ce qu'elle désire. »

Iăng Xơri ne se fit pas prier longtemps. Elle but et mangea jusqu'à satiété. Son repas terminé, elle envoya au ciel le foie de la victime et de petits morceaux de viande. Hơrit s'étonnait de l'exiguïté de ces morceaux de viande rôtie, mais la déesse donna au bon sauvage la puissance de voir ce qui se passait au ciel. Les *kơnat*, « petits morceaux », devenaient gros comme des buffles en arrivant devant Iă Kuh Keh qui mangeait avec appétit et témoignait tout haut sa reconnaissance. Peu après, Iang Xơri dut remonter au ciel. Avant de quitter la terre, elle instruisit Hơrit de toutes les cérémonies qu'il devait observer dans les sacrifices et lui promit que bientôt il deviendrait très riche. En effet, ses greniers regorgeaient, ses troupeaux se multipliaient et toutes ses entreprises réussissaient à merveille.

Bok Rơh au contraire, tomba dans la misère. Il fut obligé de vendre toutes ses marchandises à Hơrit, et finalement se rendit esclave, lui et toute sa famille, pour ne pas mourir de faim.

(¹) Affluent du Pơkô ou haute Se San : c'est la rivière qui arrose toute la plaine de Kontum.

serviteurs de Bô Potau le menacèrent de leurs arbalètes : il eut beau décliner tous ses titres, personne ne le crut, et il dut fuir à travers la forêt, poursuivi par les gens du prince. Il était à bout de souffle, lorsqu'il rencontra un petit sentier qui le conduisit à la case habitée par Iă Pôm et son petit-fils Tơhrit : il les mit au courant de son aventure, et ces pauvres gens, qui ne vivaient que de tubercules trouvés dans la forêt, s'empressèrent de lui offrir l'hospitalité.

Bô Brôk leur dit d'abord qu'il mourait de soif, et exprima le désir de boire la jarre de vin qu'il voyait, disait-il, dans le *lăm* [1] à côté. Iă Pôm se récria : elle était bien trop pauvre pour avoir du vin chez elle. Mais Bô Brôk insista tellement que, pour contenter son hôte, Ia Pôm ordonna à Tơhrit d'aller voir dans le *lăm*. A sa grande surprise, Tơhrit découvrit une jarre de bon vin qu'il s'empressa d'apporter et d'offrir à l'étranger. « Pourquoi ne mangez-vous pas de riz ? » leur demanda celui-ci. On lui répondit que Bô Potau gardait toute la terre pour lui, et qu'il ne leur avait cédé qu'un grand rocher tout plat pour y faire leur champ. « Cela suffit, dit Bô Brôk ; couvrez de terre ce rocher et vous verrez que le riz y poussera très bien. » Iă Pôm et Tơhrit obéirent, et leur riz devint merveilleux, tandis que celui de Bô Potau sécha sur pied. Lorsque le riz fut sur le point d'entrer en épi, Bô Brôk témoigna de nouveau le désir de boire la seconde jarre qui se trouvait dans le *lăm* ; il l'avait bien méritée, dit-il. Cette fois, Iă Pôm ne se fit plus prier ; elle entra dans son compartiment réservé, y trouva encore une jarre, dont elle ne soupçonnait pas l'existence, et put ainsi satisfaire son hôte.

Tout en buvant, celui-ci lui donna ses instructions sur la manière de faire la moisson : il lui ordonna de construire un grand grenier et de tendre un fil de coton qui partirait du champ pour aboutir au grenier ; par ce moyen, inutile de porter le riz au grenier ; chaque grain suivrait de lui-même le fil en question, et arriverait tout seul à destination, comme porté par une fourmi invisible. Lorsque Bô Brôk eut bu à satiété, il déclara qu'il allait quitter ses hôtes pour remonter au ciel. A cette nouvelle, ceux-ci se mirent à pleurer et à exprimer leurs regrets de n'avoir aucune provision de bouche à lui offrir pour sa route. « Qu'à cela ne tienne ! leur dit Bô Brôk. Tuez simplement le cochon qui se trouve sous la maison, il me suffira. » Iă Pôm étant dans le plus grand dénuement, n'avait pas de quoi nourrir un cochon ; elle jeta cependant les yeux vers l'endroit indiqué, et fut toute surprise d'y apercevoir un petit goret qui n'était pas beaucoup plus gros que le poing [2]. Bô Brôk accepta une cuisse de l'animal, mais ô prodige ! celle-ci fut à peine entre ses mains qu'elle atteignit les dimensions d'une cuisse

(1) *Lăm*, compartiment réservé à chaque famille dans les maisons bahnar et rơngao.

(2) C'est par suite de cette croyance que, pour la fête de l'aspersion du riz, les Rơngao tâchent toujours d'offrir en sacrifice au moins un petit goret, celui-ci vînt-il seulement de naître. « Pourvu qu'il ait figure de porcelet, disent-ils, le dieu du ciel se tirera bien d'affaire ! »

d'éléphant [1]. Bô Brôk très satisfait, témoigna toute sa reconnaissance. Il pria ses hôtes de continuer tous les ans à lui offrir du vin au moment où le riz entrerait en épis, et il leur assura que les moindres présents qu'on lui destinerait, arriveraient à lui sous une forme qui en décuplerait la valeur à ses yeux.

L'année suivante, Bô Pơtau souffrit d'une disette terrible, et n'eut d'autre ressource que de venir acheter du riz à Iă Pôm. Suivant les recommandations de Bô Brôk, celle-ci se vengea des méfaits de Bô Pơtau, en ne lui cédant son riz qu'à un prix exorbitant. Pour un jeu de cymbales, elle ne lui donnait que le contenu de chacune des pièces livrées. Bô Pơtau fut bientôt obligé de lui céder tous ses biens, tous ses esclaves, et d'accepter lui-même d'entrer en servitude chez elle.

La seconde légende se rapporte directement à Iăng Xơri. Autrefois, dit-elle, Bô Pơtau « buvait » [2], pour le commencement de la moisson. En sacrifiant, il appela comme d'habitude Iăng Xơri : « Ô Iăng Xơri ! Ô Iăng Bôk ! descends boire mon vin ; je ne boirai qu'après toi ! » [3] Iăng Xơri obéit et, cette fois, descendit sous une forme visible. En route elle rencontra deux malheureux qui fouillaient la terre pour y chercher des tubercules. « On dirait que vous n'avez rien à manger ! » leur dit-elle. « Hélas ! » répondirent les deux jeunes gens. Iăng Xơri eut pitié d'eux ; elle prit quelques croûtes de la teigne [4] qui lui couvrait la tête et les déposa dans leurs mains. « Prenez ceci, leur dit-elle ; c'est du riz. Maintenant faites vite un grenier de sept travées. » Peu après, Iăng Xơri arriva chez Bô Pơtau : « Voici Iăng Xơri qui arrive ! s'écria Bô Pơtau aussitôt qu'il l'aperçut. Monte ici ! » Au cours du festin, Iăng Xơri lui posa cette question : « Dis-moi, Bô Pơtau ! Que préfères tu ? Que ce soit bien chez toi, ou que ce soit bien sur ton perron ? » — « Je préfère que ce soit bien dans ma maison : on m'appelle prince [5], et jamais prince n'acceptera que ce soit bien sur son perron simplement ; il veut surtout que ce soit bien chez lui. » — « S'il en est ainsi, ce sera bien chez toi, puisque tu le désires ; mais tu souffriras d'une terrible disette ! » — « Par exemple ! est-ce que jamais *pơtau* peut connaître la disette ? Et puis, de quel droit parles-tu ainsi ? De quel droit me nargues-tu de cette façon ? Hé ! là-bas ! mes enfants ! ajouta-t-il en s'adressant à ses esclaves, vite un bâton ! et assommez-moi cette insolente ! » Les serviteurs de Bô Pơtau ne se le firent pas dire deux fois, et Iăng Xơri dut s'enfuir au plus vite. Par bonheur, la case de Iă Pôm se trouva

(1) Les Rơngao sont persuadés que tout ce qu'ils sacrifient prend aux yeux des esprits des proportions démesurées. La suite de cette étude nous fournira encore plusieurs traces de cette croyance.

(2) Pour les Rơngao ce terme signifie toujours festoyer.

(3) Formule en usage dans les sacrifices ordinaires.

(4) C'est l'origine de la croyance au *por kra* ; cf. ci-dessus, p. 49.

(5) Traduction du mot *pơtau* ou *pơtao*.

sur son chemin. « A qui cette maison ? » demanda-t-elle. « C'est à moi, répondit Iă Pôm. Mais où courez-vous ainsi ? » — « Les gens du Pơtau sont à ma poursuite. Vite, cachez-moi ! Ils vont m'assommer ! » — « Blottissez-vous dans ma marmite ! »

A peine avait-elle dit ces mots, que les esclaves de Bô Pơtau arrivèrent : « Iăng Xơri est-elle montée chez vous, Iă Pôm ? » — « Je n'ai rien vu », répondit celle-ci. Ils eurent beau fouiller la maison, ils ne découvrirent rien. Ils s'en retournèrent. « Avez-vous pu la rejoindre ? » demanda Bô Pơtau. — « Non, elle a disparu près de la case de Iă Pôm. » — « Cela suffit ; laissez-la tranquille. » Cette année-là, Bô Pơtau souffrit bientôt d'une disette extraordinaire. Pendant ce temps Iă Pôm vivait dans l'abondance. Iăng Xơri demeura chez elle toute l'année. Iă Pôm était très habile dans l'art de mouler les marmites en terre ; chaque fois qu'elle en avait cuit une, Iăng Xơri y entrait, et tous les malheureux qui achetaient ces marmites jouissaient bientôt d'une abondance continuelle. C'est ainsi que, aujourd'hui encore, tous ceux qui reçoivent en songe de Iă Pôm soit une marmite, soit un mortier, soit un autre objet, sont assurés d'avoir toujours leur grenier plein, parce que Iă Pôm est la grande distributrice des dons de Iăng Xơri (1).

---

(1) La première légende dans laquelle le dieu du tonnerre joue le principal rôle est plutôt d'origine sédang, l'autre paraît plutôt jarai. On peut dire que ces deux mythes sont le fondement du culte de Iăng Xơri, de Bô Brôk, de Iă Pôm, et de tous les rites et sacrifices agraires ; ils ont donc une importance exceptionnelle.

D'après une croyance populaire répandue au moins chez les Rơngao et les Jarai, Iă Pôm habiterait maintenant dans la lune ; les taches que nous apercevons sur cet astre, représentent pour eux cette déesse pilant son riz à l'ombre d'un *jơri*, « ficus religiosa ». De plus, si l'on s'en rapporte à la signification de *pôm* en rơngao, ce mot indiquerait quelque chose de rond, et Iă Pôm voudrait dire la déesse ronde, ce qui rappellerait la reine des nuits. En bahnar cependant ce mot signifie aussi « unique, solitaire », et ce nom conviendrait également bien à ce personnage que les légendes nous montrent toujours vivant à l'écart, avec Tơhrit son petit-fils comme unique compagnon.

Faut-il voir dans Iă Pôm la personnification de la lune, mère nourricière des moissons, par les bienfaisantes ondées nocturnes que les Moï lui attribuent, et qui sont regardées comme son lait : *dak tuh khei* (voir plus haut, p. 36), et faut-il retrouver cette croyance dans le mythe de Bô Brôk ou de Iăng Xơri sauvés et nourris par Iă Pôm ? Rien ne permet de l'affirmer, mais rien n'oblige à le nier.

D'un côté en effet, chez les Rơngao il semble bien que tout le culte rendu à la divinité soit concentré autour des phénomènes naturels qui favorisent la fécondité de la terre, et qui sont regardés comme produisant l'indispensable nourriture de l'homme et principalement le riz. Or, si l'on s'en tient au fond de la croyance populaire, les céréales naissent du commerce régulier du tonnerre avec le soleil et la lune. Lorsqu'un esprit étranger essaie d'émettre des prétentions sur ces deux astres, aussitôt l'ordre de l'univers est troublé, la terre ne produit plus que de mauvaises herbes, et si ce désordre continuait, c'en serait fait de la vie humaine ; il faut donc que tous s'unissent pour

Somme toute, lă Pôm est regardée comme une avocate très puissante disposant des faveurs de Bô Brôk et de lăng Xơri ; de là la place toute spéciale qu'elle occupe dans les invocations rituelles. Les personnes qui nouent amitié avec elle sont assez nombreuses ; comme cadeau elles reçoivent généralement un mortier, une petite marmite en terre, ou un pilon. Le lendemain on retrouve toujours ces cadeaux sous forme de cailloux qui ressemblent vaguement à l'un ou à l'autre de ces objets. Ces fétiches se placent dans le même panier que ceux de lăng Xơri : ils ont droit au même culte, et comme eux ils se passent de famille en famille. Iă Pôm n'étant que la protectrice constituée de lăng Xơri, ses tabous particuliers se confondent avec ceux de cet esprit.

On peut dire que lă Pôm est la plus populaire de tous les *iăng*. Les Rơngao font d'elle une déesse redoutable en même temps que bienfaisante, et maintenant encore, on espère en sa venue sur la terre comme en celle d'un messie qui doit y ramener l'âge d'or. Cette attente générale fait que toutes les populations moï croient aussitôt au premier imposteur venu qui se prétend lă [1].

---

défendre ces deux astres et protéger ainsi l'ordre établi. Telle est la raison des pratiques en usage pendant les éclipses (voir plus haut, p. 44). Or on trouve bien des hommages rendus au tonnerre dans la personne de Bô Brôk ; mais à l'encontre de certaines tribus de la frontière du Quảng-nam, chez les Rơngao du moins, on ne trouve aucun sacrifice en l'honneur du soleil ni de la lune, à moins que lă Kuh Keh, mère de la lune et du soleil, ne représente ce dernier astre, et que Iă Pôm ne personnifie le premier. J'avoue d'autre part n'avoir trouvé jusqu'ici aucun élément positif qui permette de présenter ce sentiment autrement que comme une simple possibilité.

[1] Le titre de lă que l'on décerne maintenant à peu près indistinctement à tous les êtres regardés comme l'incarnation d'un *iăng*, doit son origine au nom d'un bonze laotien révolté et resté célèbre par les combats qu'il livra et par les pèlerinages qui eurent lieu là où il dut se cacher : H. Maitre (*Les Jungles moï*, p. 477) donne à son sujet les détails suivants.

« Vers 1820, un bonze laotien, se disant inspiré, soulève les Khas de la Se Khong, s'empare du pays, saccage Attopeu, Saravan et Bassac : toute la contrée Halang jusqu'à la moyenne Se San est à feu et à sang ; mais après quelques succès, le rebelle finalement battu vient se réfugier au pays Brao entre Se Khong et Se San, sur la montagne qui porte encore son nom. Son souvenir est demeuré vivace dans toute la région où l'on l'appelle lă Pu. (*Iă* est un mot brao qui veut dire grand'mère, patriarche ; c'est un titre honorifique donné aux chefs, il remplace le titre bahnar de *iong* et celui rơngao de *kăn*, mère du peuple, qui leur est donné couramment dans ces dernières tribus. *Pu* serait son nom.) Sur cette montagne devait se trouver quelque roche inaccessible qui lui servait d'abri contre ses ennemis : il les repoussait en faisant rouler sur eux pierres et rochers ; pendant longtemps, toutes les tentatives faites par les Laotiens pour s'emparer de lui, restèrent vaines : aussi la confiance qu'il inspirait aux sauvages ne fit que s'accroître ; de fort loin, l'on venait lui offrir du vin de riz et des fruits qu'il montait à l'aide d'une corde ; en échange il remettait aux Kha un peu d'eau qui, disait-il, était un infaillible talisman contre la maladie et les épidémies. De retour chez eux, les pèlerins construisaient un petit pagodon et y déposaient cette eau sacrée. Cette agitation grandissante finit cependant par inquiéter les chefs laotiens, qui se décident à en finir ; une nuit, ils escaladent le rocher, s'emparent du bonze et le décapitent. »

Il y a une trentaine d'années, deux esclaves en rupture de ban, répondant aux noms de Khưn et Kham, s'échappèrent du Laos et arrivèrent chez les Hamong. Ils firent aussitôt parade de leurs pouvoirs supérieurs qu'ils devaient en grande partie, disaient-ils, à la vertu de certains *bơgang* ou plantes magiques dont ils disposaient. Ils pouvaient se changer en tigres, en serpents : d'une seule parole ils transformaient en sable le riz des greniers, et ils se disaient invulnérables aux flèches et aux coups de sabre ; enfin ils prétendaient avoir des rapports quotidiens avec un esprit qu'ils nommaient Dăm Trông et qu'ils disaient leur neveu. « Si vous sortez du village de bon matin, disaient-ils, et que vous entendiez un petit enfant pleurer dans la brousse à côté de vous, ne vous en inquiétez pas : c'est Dăm Trông qui vient nous voir. » Cette association donna naissance à la raison sociale « Khưn Kham Dăm Trông » (1), dont le nom revenait sans cesse dans leurs discours.

Je ne sais à la suite de quel exploit, Khưn fut dénoncé à ses anciens maîtres qui vinrent le prendre. Kham resté seul, continua à se prévaloir de son puissant mana. Bientôt les villages commencèrent à venir se prosterner devant lui et lui offrir des cochons. Il allait lui-même de groupement en groupement pour recevoir les hommages de tous. Chaque individu faisant un champ à part devait lui apporter un œuf, un régime de bananes, une poule et un poisson sec, moyennant quoi, le grenier ne devait pas désemplir. Tous ceux qui le méprisaient, devaient au contraire avoir leur moisson dévorée par les rats et les sauterelles. Au début, ce fut un véritable engouement ; petit à petit on s'aperçut qu'il annonçait beaucoup de merveilles et que, en réalité, on ne voyait rien du tout. Quelques Annamites l'acculèrent à plusieurs paris qu'il perdit tous ; mais chaque fois il donnait l'oubli de tel ou tel *bơgang* comme raison de son échec. Son dernier exploit manqué eut lieu au village d'un nommé Up : il y avait là une sâlà dont l'avancée était très élevée au-dessus de la terre. Ce jour-là Kham se vanta comme d'habitude de pouvoir se transporter instantanément d'un lieu à un autre. « Tiens, lui dit quelqu'un, je ne te demande pas de te transporter à des journées d'ici. Je te demande seulement de sauter de terre sur cette avancée ; si tu y arrives, nous croirons en toi. » L'idée plut à tous les témoins, et bon gré mal gré Kham dut tenter le coup. Il eut beau recourir à tous ses gri-gris, il en fut réduit à avouer son impuissance. Du coup son prestige fut complètement ruiné ; beaucoup de ses anciens admirateurs avouèrent que c'était un imposteur, d'aucuns même tentèrent de lui faire restituer les présents qu'ils lui avaient offerts ; mais quelques-uns persistent à croire que sa puissance disparut simplement parce que Khưn avait emporté avec lui les principaux talisman.

(1) Dăm Trông, « Prince Aubergine ». Khun Kham Dăm Trông forme une assonnance très agréables à l'oreille des Rơngao

En 1900, un Annamite de Kontum, à moitié idiot et ayant la parole difficile, se mit en tête de faire le voyage d'Attopeu. Il s'en alla mendiant son riz à chaque étape. Ses allures bizarres, son jargon presque incompréhensible et sa manie de faire le muet pendant le jour et de parler toute la nuit, attirèrent sur lui l'attention des Moï. Arrivé au village de Dak Uang (1), il rencontra un Laotien qui l'examina sérieusement et qui déclara que cet homme parlant une langue inconnue ne pouvait être qu'un *phi* descendu sur terre. Pour donner l'exemple, il se prosterna à ses pieds et se constitua son interprète. Immédiatement ce fut comme une traînée de poudre dans tout le pays ; c'était à qui lui apporterait poules et cochons. Le jour, il refusait de prendre aucune nourriture, mais il se dédommageait la nuit. On lui construisit une sâlâ particulière et on l'installa sur un trône étagé très élevé. C'est de là qu'il recevait les hommages de tous ceux qui venaient le vénérer.

Le fait suivant donnera une idée des pratiques auxquelles les Moï se livrèrent en son honneur. En passant à Pơlei Jar, dans la vallée du Hơdrei, le Nam Sa thai des Laotiens, il avait oublié sa musette. Quand il la réclama, le village de Jar fit une fête pour honorer cette relique ; puis il demanda au village de Dak Rơde Deia de servir d'intermédiaire pour son transfert à Dak Uang, et en même temps lui fit part des détails du rituel auquel il était nécessaire de se conformer. Les délégués chargés de porter le message à Dak Rơde furent des gens de Kon Gung qui rentraient de P. Jar. « Vous garderez l'interdit sacré quatre jours entiers, dirent ces intermédiaires ; durant ce temps, défense d'aller puiser de l'eau, de se baigner, d'user de sel ou de piment, de poisson ou de viande, sous peine d'être changé en tigre ; défense de dormir pendant le jour pour ne pas s'exposer à une mort certaine ; défense aussi de s'asseoir sur les mortiers à riz, de crainte de famine. Aussitôt l'interdit commencé, les hommes construiront deux sâlâs : une plus grande avec perron à trois étages, et assez spacieuse pour que le lă puisse y loger lorsqu'il voyagera, une autre toute petite pour sa musette. Pendant qu'ils seront occupés à ce travail, ils ne devront ni dormir à la maison, ni avoir commerce avec leurs femmes, de peur de s'attirer la malédiction du lă ; ils devront passer la nuit par terre, au milieu de la place du village, et ne pourront se servir de leur pagne autrement que comme oreiller. Pour porter la musette, il faudra choisir un homme marié, n'ayant pas d'enfants, et durant tout le trajet de P. Jar à Dak Rơde, celui-ci devra porter cette relique sur le côté gauche sans jamais la changer d'épaule ou la déposer à terre pour se reposer. Si pendant l'interdit sacré, un étranger essayait de forcer la barrière et de pénétrer dans le village, fût-il votre propre frère, il faudrait lui infliger une forte amende. » Le cérémonial était dur, mais les habitants de D.

(1) Dak Uang : village halang de la source du Dak Xir, à moitié route entre Kontum et Attopeu.

Rœde consentirent quand même à s'y soumettre, dans l'espoir d'attirer la bénédiction du Iă sur leurs moissons. On convint donc d'un jour, et la veille ainsi que l'avant-veille, tout le monde s'y prépara, les femmes en allant faire leur provision d'eau, et en cachant leur sel et leur piment dans la forêt, de peur d'être tentées d'y toucher, et les hommes en faisant des abatis à l'entrée du village pour indiquer qu'on allait être consigné. Dès l'ouverture des jours sacrés, on se conforma strictement au rituel prescrit et on travailla aux deux constructions. La petite case destinée à la musette fut faite en planches polies au couteau et décorée à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur de toutes sortes de figures d'animaux et d'insectes. On y dessina toutes les espèces connues, jusqu'aux cigales et aux fourmis, afin que l'esprit créateur se retrouvât au milieu de tout son monde. Tous les jours, chaque famille ayant sa marmite particulière se fit un devoir d'offrir une petite boulette de son riz à celui qui était désigné pour porter la musette et qui devait par conséquent servir de médium entre l'esprit et le village. Malgré la rigueur de la saison, tous les hommes dormirent par terre sans couverture, n'ayant d'autre moyen de se réchauffer que les feux qu'ils tinrent allumés toute la nuit. La musette fut transportée de la manière indiquée, et on la déposa dans la petite case où on lui offrit vin, bananes, cannes à sucre et autres friandises du pays. A ce moment, toutes les femmes couvrirent leurs mortiers et leur van afin d'y retenir le don du riz que l'esprit de la musette n'avait pas manqué d'y faire descendre. La première partie de la cérémonie terminée, l'individu constitué en dignité prit à deux mains le petit pagodon et son contenu, puis il le transporta solennellement un peu en dehors du village, au son des tambours, des trompettes et des cymbales, et au milieu des cris de joie des assistants. Durant toute la procession, les femmes et les enfants restés dans les maisons se tinrent prosternés à terre et les yeux fermés.

Un peu avant la clôture de l'interdit, deux étrangers, appartenant précisément au village de Kon Gung, eurent la mauvaise idée de forcer la barrière d'abatis et de pénétrer dans le village encore consigné. Ils furent entourés immédiatement, et on leur rappela la peine réservée aux violateurs de l'interdit sacré, peine dont leurs compatriotes s'étaient chargés eux-mêmes de publier la nécessité. Les malheureux eurent beau donner leur bonne foi comme excuse et dire qu'ils croyaient l'interdit clos, ils en furent pour une jarre de prix, un *kơnang*, et une grosse marmite en cuivre. Le village de Kon Gung n'a pas encore bien digéré la chose ; mais pris en quelque sorte à ses propres filets et objet de la risée des voisins, il n'a jamais osé trop réclamer.

La vénération qui entourait le sorcier se justifiait par les étonnantes merveilles que lui attribuait la renommée : pour construire sa case, il n'avait eu qu'à appeler les bois de la forêt, et ceux-ci étaient arrivés d'eux-mêmes à pied d'œuvre ; il entendait à des distances phénoménales tous les propos qu'on tenait sur son compte ; il puisait de l'eau à l'aide d'un panier à coton, etc... Petit à petit, l'esprit d'indépendance profita de l'occasion : c'était l'époque où

le mouvement des « Pho mi boun » commençait sur le plateau des Boloven. On répandit le bruit que le Iă venait, lui aussi, délivrer les Moï de la domination des Français ; ordre fut donné à tous ceux qui avaient reçu des habits ou quelque autre objet de l'administraion, de tout apporter au Iă. La situation devenait assez critique : le commissaire d'Attopeu mit heureusement fin à l'agitation en ordonnant l'expulsion du pauvre fou (1). Le prestige des Français n'en était pas moins atteint dans le pays, et l'on peut dire que le meurtre du garde principal Robert (2) fut une des conséquences de cet état d'esprit.

Tous les Iă ne se rattachent pas nécessairement à Iă Pôm. Iă Pu, le plus célèbre d'entre eux, en particulier, semble bien n'avoir que des rapports très éloignés avec cette déesse. Toute incarnation d'un *iâng* est un Iă, et pour qu'un être quelconque soit regardé comme une divinité incarnée, il suffit que la voix publique lui accorde un certain renom de pouvoir extraordinaire. C'est ainsi que j'ai vu dresser des pagodons et offrir des sacrifices aux *cúp đầu* (3) ; on dit

---

(1) Avant qu'on reconduisît ce malheureux en Annam, l'auteur de ces notes eut la naïveté de vouloir convaincre les Moï de leur erreur. Il obtint donc de garder l'individu chez lui pendant quelques jours, et s'appliqua en toute occasion à montrer qu'on avait bien affaire à un simple d'esprit. Comme un des plus grands miracles qu'on lui attribuait était le pouvoir de puiser de l'eau avec un simple panier à claire-voie, il fit faire l'expérience devant tout le village rassemblé. « Vous voilà convaincus », dis-je alors aux gens. Tous se mirent à rire. Déjà je me félicitais du succès. Là-dessus, le chef me demanda d'aller causer avec l'innocent pour s'amuser un peu à ses dépens, me dit-il. J'eus le malheur de lui accorder cette permission, et quelques instants après, on venait m'avertir que le brave chef, qui m'avait paru si convaincu, avait simplement été lui offrir un pain de cire. Il disait que si le Iă n'avait rien puisé avec son panier, c'est que celui-ci ne voulait pas faire de miracle à mes ordres. Mes illusions commencèrent alors à tomber. Le lendemain, comme je me rendais au village voisin, je rencontrai une théorie d'une cinquantaine de personnes marchant en file indienne. Je n'y fis qu'une médiocre attention, croyant qu'ils allaient simplement régler quelque vieille histoire. A peine arrivé au village, j'appris que les voyageurs que j'avais rencontrés étaient des gens de Dak Rơde qui allaient porter leurs hommages au Iă. La chose était trop forte. Je rentrai aussitôt, et fus assez heureux pour arriver à temps. Les étrangers montèrent chez moi et me demandèrent si vraiment le Iă était aussi puissant qu'on le disait. Je me contentai de rire, fis venir l'individu devant eux et m'évertuai à leur montrer qu'il n'était qu'un fou. Mais rendu méfiant, je ne permis point qu'on le vît en particulier ; et pour en finir je m'en débarrassai dès le lendemain. Peu de temps après, j'appris que la rumeur avait circulé partout que, malgré tous mes efforts, je n'avais pu venir à bout de la toute-puissance de ce personnage. On disait que, désespéré, j'avais été jusqu'à cuire le malheureux dans une grosse marmite en cuivre, mais qu'à peine le couvercle enlevé, le Iă en était sorti plus resplendissant de santé que jamais. C'était la nouvelle de ce dernier prodige qui avait décidé les gens de Dak Rơde à faire leur voyage.

(2) Attaqué par les Sédang dans son poste de Psi et grièvement blessé, le 29 mai 1901, il mourut un mois après.

(3) Nom que portaient dans le Centre-Annam les révoltés de 1908. Cette expression signifie « tête rasée ». Leur signe distinctif était en effet d'avoir les cheveux coupés à l'européenne.

même que, l'année dernière (1915), les mêmes honneurs auraient été rendus aux Allemands.

Voici encore, dans cet ordre d'idées, deux autres faits plus récents qui ne se rapportent qu'indirectememt à Iă Pòm : ils feront toucher du doigt la crédulité des Moï ; et la multiplicité des faits de ce genre montre qu'il n'est pas nécessaire d'être grand prophète pour prédire que, si jamais une révolte éclate en pays moï, l'apparition de quelque soi-disant incarnation d'un génie n'y sera pas étrangère.

En 1910 parut dans le pays un nain nommé Ngin, qui se disait originaire de Bông Ar, village moï du versant Est de la chaîne annamitique. Ce jeune homme racontait lui-même avoir été chassé de la maison paternelle à cause de sa paresse ; depuis, il errait à l'aventure, se nourrissant des fruits de la forêt. Son ambition, prétendait-il, était de visiter tous les hommes fameux du pays. La vue de ce petit bonhomme qui raisonnait comme un vieux, et qui ne craignait ni de voyager, ni de dormir seul dans la forêt, parut bientôt extraordinaire à tout le monde. Tout de suite, on lui demanda si par hasard, il ne serait pas le Iă : il eut beau protester qu'il était un simple mortel comme tout le monde, personne ne voulut le croire, et les villages halang de Dak Rơde se mirent les premiers à lui offrir poules et cochons. Comme, après tout, le métier était lucratif, le jeune homme finit presque par prendre son rôle au sérieux : il parcourut tous les villages de la région jusqu'au jour où il disparut du côté du Laos. Durant son séjour dans le pays, on publia partout qu'il ordonnait de suspendre un pendentif en forme de queue de poisson à l'extrémité d'un bambou recourbé devant les maisonnettes des champs, et d'y sacrifier une poule ; moyennant quoi, aucun des animaux de la forêt n'oserait pénétrer dans le *rẫy*. On voyait surtout en lui le fils d'un homme-tigre [1], et on l'appelait Dăm Tơkot, « Prince Varan ».

Une des choses qui avait le plus contribué à la renommée de Ngin, c'est le bruit partout répandu qu'on le voyait à la fois et chez les Hơdrông et chez les Halang. Voici le fait qui sans doute avait donné naissance à cette rumeur. Pendant que le nain parcourait le pays, un fou de Dak Io était allé chez les Hơdrông, je ne sais pour quel motif. Ceux-ci, voyant cet homme taciturne et bizarre se promenant seul dans la forêt, le prirent pour l'envoyé des dieux dont on parlait, et ils célébrèrent une fête en son honneur.

Cette année 1916, on parle aussi beaucoup d'un homme prodige. La renommée en fait un géant dont la plante du pied ne mesure pas moins d'une coudée. Il serait suivi d'un certain nombre de tigres qu'il utiliserait comme ses chiens : l'année dernière on parlait de sept ; mais cette année, les tigres s'étant par hasard multipliés dans le pays, on lui en donne cent. Il les envoie décimer les troupeaux et même attaquer les personnes qui refusent de l'honorer.

---

(1) Cf. plus loin.

Ce géant est regardé comme un homme d'autrefois, *mơnuih dun*, ayant gardé le secret du riz. Dans tout le pays, on a défriché de larges sentiers conduisant dans tous les champs, afin qu'il puisse s'y rendre facilement et y semer ses bienfaits; et à l'entrée de chaque village, on lui a construit une case où son âme puisse se reposer au milieu des provisions de toutes sortes dont on dépose là divers échantillons. On construit d'ailleurs toujours des pagodons semblables chaque fois qu'on parle d'un *iăng* descendu sur la terre, et pour les inaugurer on immole généralement un porc, sinon un bœuf ou un buffle au *mơnuih ui mă ŏ*, « l'homme extraordinaire dont on parle », et on lui demande l'abondance. Celui-ci est-il un individu réel ou purement imaginaire? Je ne saurais trop le dire. Sa renommée paraît surtout venir de la région de Iang Lŏ et de Kon Tong, au Nord des Halang, et on lui prêterait même la mission de rendre l'indépendance à tous les villages moï et de les libérer du tribut.

Dans cet homme extraordinaire, cette population voit la réincarnation de Phă Xai, le premier chef laotien qui vint les soumettre, et dont l'histoire a été entourée par les Laotiens de toutes sortes de légendes. L'une d'elles a été rapportée par Lavallée dans *BEFEO*, octobre 1901. D'après H. Maitre, *Les Jungles moï*, p. 422, Phă Xai voudrait dire « sorcier, magicien ».

Les génies des montagnes et les génies de la guerre : *Iăng Ngŏk* **et** *Iăng Dơblah*. — Tous les esprits habitant les montagnes sont regardés comme des génies très puissants : ils partagent avec le dieu du tonnerre la prérogative d'être honorés comme les *iăng* de la guerre, *iăng dơblah*. La croyance est en effet générale que les *rơbu* ou typhons, qui se font sentir d'août à novembre, sont les effets des combats que les génies des différentes montagnes se livrent entre eux. Les nuages qui s'amoncellent dans le ciel, sont formés par les troupes des esprits qui sortent des montagnes en tel nombre que le ciel en est obscurci; la tempête qui s'élève est produite par les mouvements désordonnés des génies durant le combat; la pluie qui tombe à flots est formée des gouttes de sueur qui inondent leur cops; le tonnerre enfin est la grande voix du roi du ciel qui se mêle au combat et donne ses ordres.

La légende suivante nous montrera cette croyance en action. Un jour les *iăng* du Nang Mrai organisèrent une expédition contre ceux du Kông Erêng et du Kông Ngut [1]. Au moment où ils traversaient les airs, un jeune homme de Polei Dơbur [2] était occupé à garder le riz contre les moineaux ; il aperçut un esprit au corps tout velu qui passait un peu au-dessus de sa tête. « Où vas-tu? » lui demanda-t-il. « Nous allons attaquer les esprits du Kông Erêng. En es-tu? » — « Comment voulez-vous que je vous suive? Je ne sais pas comme vous fendre l'espace! » — « Qu'à cela ne tienne; voici mon manteau; il te

[1] Cf. ci-après p. 67.

[2] Ancien village situé dans la vallée de la haute Se San, sur Dak Dơbur, à une vingtaine de kilomètres au Sud-Est de Kontum.

permettra de te maintenir dans les airs. » Le jeune homme ramassa le manteau et s'en revêtit : le voilà soudain devenu aussi léger que le faux coton et transporté par la tempête à la suite des *iãng*. Au moment où ceux-ci traversèrent la région du Ngôk Drang (1), les esprits de cette montagne les attaquèrent de flanc, et un violent combat s'engagea. Notre homme entendait bien les cris des combattants et le bruit des coups de sabre sur les boucliers ; mais il avait beau écarquiller les yeux, il ne distinguait pas autre chose que des monceaux de cailloux qui roulaient sur les flancs de la montagne comme entraînés par une trombe d'eau. « Frappe ! mais frappe donc ! » lui criaient les *iãng*. Ne voyant rien, il dégaina quand même, et donna un coup de sabre à tout hasard sur un rocher qui se trouvait près de lui. Le coup fut si violent que la pierre se fendit en deux. Aussitôt de partout retentit un immense cri de victoire : c'était, paraît-il, un des chefs du Ngôk Drang qui venait de succomber. Grisé par son succès, notre guerrier se mit aussitôt à ramasser et à mettre en petit tas tous les cailloux qu'il apercevait ; chaque fois c'était une série de *jơrao* (2) ininterrompus, car chaque nouveau caillou ramassé représentait, paraît-il, un prisonnier. Bientôt les cailloux cessèrent de rouler.

Les esprits du Nang Mrai, fiers de leur victoire, n'allèrent pas plus loin ; mais comme ils devaient leur succès à leur allié d'occasion, ils insistèrent pour que ce dernier les suivît dans leur pays, afin de l'associer à leur *rơlang* ou fête de la victoire. Il se laissa faire : c'est ainsi qu'il passa douze nuits au Nang Mrai. Durant cet intervalle, les esprits de la montagne furent invités à boire en divers lieux par des personnes qui leur sacrifiaient. Il les suivit naturellement : par malheur, il aimait un peu trop la liqueur sacrée, et, tandis que les esprits se contentaient de boire pendant que leurs hôtes prononçaient les formules sacrificielles, lui continuait ses libations sans scrupule, les prières une fois terminées. Les esprits finirent par le mépriser et le traitèrent de gourmand et de mal élevé. Devenu la risée de tous, il se prit à regretter sa maison, sa femme et ses enfants ; il lui sembla même entendre leurs appels désespérés. A la fin, n'en pouvant plus, il fit ses adieux aux *iãng* du Nang Mrai et leur rendit le manteau magique. Ceux-ci n'insistèrent point ; et c'est ainsi qu'il revint à son foyer. Là, il apprit que sa femme et ses enfants, dans leur désespoir, avaient fait vœux sur vœux pendant les cinq jours qu'avait duré son absence ; de là sans doute les appels qui lui avaient donné une nostalgie irrésistible (3). De son côté, il raconta ses aventures, et ce qui l'étonna le plus,

(1) Petite montagne à l'Est de P. Dơbur.

(2) Cri de victoire.

(3) Les Rơngao regardent les vœux comme des promesses de récompense aux esprits, si ceux-ci s'emploient à rappeler les âmes des vivants déjà en route pour l'autre monde. Les vœux que l'on formule sur cette terre se traduisent donc dans celle des morts par des appels désespérés qui font rebrousser chemin à l'âme des malades. Cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 560.

c'est que douze nuits ou treize jours au séjour des esprits, ne faisaient que cinq nuits ou six jours en ce monde [1].

C'est toujours sous forme de cailloux que l'on honore les génies de la guerre. On prétend en effet, que c'est sous cet aspect qu'au cours des typhons, on voit les *iăng* tomber et rouler sur cette terre. La chute de quelque aérolithe est sans doute l'origine de cette croyance. Il est à remarquer en effet que tous les *iăng* affectionnent cette forme de support. Nous avons déjà vu que c'est sous l'apparence de galets que se présentent ordinairement les *iăng xơri* et les *iăng dak*. Dans les légendes, quand les esprits sortent de leur monde pour prendre une forme sensible, toujours on les voit se changer en cailloux, de la même façon que les mânes des morts se changent toujours en bois pourri pour revenir dans ce monde. Ceci explique pourquoi beaucoup des rochers dont sont semées les rivières de ce pays, sont appelés *iăng* et ont les honneurs d'une légende. Si les esprits qui peuplent les montagnes sont regardés comme innombrables, cela provient, sans doute, du nombre illimité de pierres ou de rochers qu'on y rencontre.

Les cailloux fétiches des *iăng dơblah* [2] se rencontrent surtout, soit au retour d'une expédition guerrière, soit au jour du *rơlang* ou fête de la victoire. Dans ces circonstances solennelles, on verra, par exemple, une pierre se détacher de la montagne sans cause apparente, et s'arrêter aux pieds d'un guerrier ; ou bien ce sera un chien qui se mettra à japper devant un caillou avec une insistance toute particulière. La manifestation du génie en songe et l'offre de son amitié ont lieu soit avant, soit après cette heureuse rencontre. L'esprit se présentera généralement sous la forme d'un homme robuste, à la barbe bien fournie et aux bras velus.

Les fétiches des génies de la guerre sont tous déposés à la sâlâ commune ; et à chaque sacrifice solennel, on doit les laver dans le sang des victimes et l'eau du *hơpel* et du *pak dăo* [3]. Les *iăng* qui les ont choisis comme supports sont regardés comme les protecteurs spéciaux de la localité. Et dans les circonstances solennelles, chaque fois qu'on célèbre un sacrifice commun au nom de tout le village, ils sont toujours invités au festin. Si le village se transporte ailleurs, on leur fait un sacrifice d'actions de grâces, et on transfère en grande pompe leurs fétiches au son des trompes de guerre, des tambours et des cymbales, et au milieu des cris de triomphe, *jơrao*, de toute la population. Arrivé au nouvel emplacement, on leur offre un nouveau sacrifice d'impétration.

---

(1) Le Moï qui me conta cette légende, la commenta en disant que le héros n'était sans doute qu'un malade resté dans le délire durant cinq jours et cinq nuits et en faveur duquel ses proches avaient sacrifié bœufs et buffles. De son récit, on conclut que les journées des esprits ne concordaient pas avec celles des hommes.

(2) Génies de la guerre.

(3) Plantes sacrées dont la vertu est de rafraîchir les âmes et de les purifier de toute souillure.

afin d'obtenir leur protection pour la nouvelle localité, et, comme toujours, ce sacrifice est précédé de l'onction des fétiches dans le sang des victimes. Désormais ces bétyles passeront de génération en génération jusqu'à ce qu'un incendie vienne dévorer la case où on les garde. A la vue du danger, les esprits quittent à tout jamais leur *tơmông*. Après la catastrophe, ces cailloux n'étant plus des fétiches et ayant perdu toute vertu, n'auront plus droit à aucune vénération ; ils seront rejetés comme des objets vulgaires.

Sous le nom générique de *iāng ngôk* (1), esprits des montagnes, on comprend généralement tous les génies ou esprits des bois ou des rochers qui peuplent les monts. Dans chaque massif, toute cette population obéit à un esprit principal, qui est regardé comme le génie particulier de ce massif, et qui trône à l'extrême pointe du pic le plus élevé. Ces esprits-rois sont regardés comme très puissants, et les Moï habitant dans leur voisinage ne manquent pas de les invoquer nominalement dans les prières qu'ils font lors des sacrifices un peu solennels.

Au pays rơngao, les massifs les plus importants et les plus célèbres à ce point de vue sont : le Nang Mrai, appelé aussi Iāng Mrai ou Mômrai (2) qui sépare la vallée du Dak Xir de celle du Dak Hơdrei ou Nam Sathai (3) ; le Kông Erêng qui domine les vallées du Blah et du Mơtơng ; le Kông Ngut aux sources de l'Ayun, affluent principal du Sông Ba ; le Iă Nòm qui limite le plateau des Habâu, et le Chĭ Hơdrông (4), qui constitue le nœud orographique du pays hơdròng. Le Nang Mrai sera pour nous comme la montagne type ; c'est elle d'ailleurs qui est la plus proche de l'habitat des Rơngao. Les voisins du Kông Ngut et du Kông Erêng font jouer à ces deux montagnes le même rôle que les Rơngao au Nang Mrai : les préférences particulières sont une simple question de voisinage.

Le mont *Nang Mrai* (5). — Le *iāng* principal du Nang Mrai est un esprit terrible et jaloux : de mémoire d'homme, jamais personne n'a réussi à fouler le

---

(1) Montagne = *ngôk* en rơngao ; en bahnar, *kông* ; en jarai, *chĭ*.

(2) D'après H. Maitre, *Les jungles moï* : 1480 mètres.

(3) Tous deux affluents de la rive droite de la Se San.

(4) Un des principaux affluents du Blah, prend sa source au Chĭ Hơdrông, d'où le nom de Krong Hơdrông que lui donnent les Jarai.

(5) La légende du Nang Mrai a été racontée par H. Maitre dans *Les Jungles moï*, p. 222. « Autrefois, deux sœurs vivaient en ces parages ; l'une, ayant déjà filé son coton, l'avait mis sécher près de la véranda de la maison ; un bœuf, qui passait par là, s'approcha et le dévora ; ne trouvant plus son coton, la fille accusa sa sœur, la bia Rpang, de le lui avoir volé et elle l'accabla de reproches ; quand bia Rpang put enfin se défendre, elle dit : « Tue d'abord ce bœuf avant de m'accuser et ouvre son estomac, tu verras après. » Ainsi fut fait et le fil fut retrouvé dans la panse de l'animal. Mais bia Rpang, froissée d'avoir été faussement accusée, quitta le toit commun et partit en compagnie de sa domestique, bia Lui ; sa sœur courut après elles et les atteignit aux

sommet sur lequel il a établi son trône, autrement qu'en rêve, alors qu'on est soulevé en quelque sorte par le génie lui-même. Bien que le simple aspect de la montagne suffise à prouver la fausseté de leur assertion, tous les songeurs affirment avec unanimité que son extrême sommet est constitué par un grand lac très profond.

Même dans le monde du rêve, l'ascension de ce pic est une aventure très hasardeuse : si beaucoup la tentent, peu arrivent à la mener à bonne fin. On m'a cependant cité deux hommes qui ont eu l'heur de parvenir jusqu'au trône du *iāng* : l'un, de Hamông Kơtu, reçut comme cadeau de bienvenue, un *jak*, ou panier à moissonner, symbole du don d'abondance que lui conférait le génie ; un autre, de Pơlei Kơbei [1], se vit gratifier d'une petite jarre, symbole de richesse. Tous deux jouirent de ces dons leur vie durant. A côté de ces bonnes fortunes, que de déconvenues ! Tel cet individu de P. Kơbei qui, en rêve, eut l'idée de vouloir suivre l'heureux favorisé, son compatriote, dont je viens de parler. Mais tandis que ce dernier grimpait les pentes, aussi agile que les singes de la forêt, notre téméraire se voyait sans cesse retardé par la brousse et les éboulements : il finit par perdre son guide de vue et s'égara. Après bien des péripéties, il aboutit au sommet du Iang Kŏ [2], séjour de l'infortuné mari de la Nang Mrai, lequel n'avait pas craint de se souiller en mangeant du chien, ce qui lui avait valu de devenir lépreux et d'être mis à l'écart dans la forêt. Il se vit tout à coup au milieu d'une population très nombreuse, tout entière composée de lépreux. On le fêta, et on le reçut magnifiquement. Mais quand

---

environs du village actuel de P. Kray, entre P. Kênh et P. Ku ; elle les supplia de revenir, mais en vain ; bia Rpang consentit seulement à s'arrêter une dernière journée pour dire adieu à sa sœur ; elles se séparèrent en bons termes et se partagèrent le pays, en prenant pour limite l'endroit même où elles se trouvaient ; depuis ce jour, ajoute la légende, les arbres croissent en ce lieu, inclinés soit à droite soit à gauche, suivant qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre des deux propriétaires.

La bia Rpang continua sa route vers l'Annam ; son tombeau est le Kong-Rpang, l'une des montagnes qui se trouvent à droite de la grande route actuelle de Qui-nhon, près du col de Kon-Chorah ; la colline qui est à gauche est le tombeau de la bia Lui sa servante.

Quant à sa sœur aînée, elle repose au Mang-Nrai, ou Nang-Mrai, dont le nom signifie « Princesse au Fil » ; la grande roche lisse et brillante qui se trouve près de la cime, sur le versant Sud, et que l'on aperçoit de P. Rlung, est le séchoir (*trul*) sur lequel était tendu le fil malencontreux, objet de la dispute ; le ruisseau qui sourd au pied même de cette roche — le Ya Thong-Drang, affluent du Reey — est la fontaine de la Nang-Mrai ».

(1) Village sur le Dak Xir, au pied du Nang Mrai.

(2) D'après la légende, Iang Kŏ, fille de Nang Mrai et épouse de Dam Hơdang, aurait un jour consenti à manger du chien, sur les instances de son mari dont la tribu mange la chair de cet animal ; mais les génies la punirent en la rendant lépreuse ; sa mère alors se sépara d'elle, et c'est pourquoi la montagne de Iang Kŏ est maintenant séparée du Nang Mrai.

il se leva pour partir, tous voulurent le retenir. Il ne parvint à se dégager qu'en promettant de venir s'établir à son tour dans le pays. Cet exploit lui valut naturellement de devenir lépreux ; et le même accident arrive, paraît-il, assez fréquemment.

Le mont *Chĭ Hơdròng*. — Ce sommet volcanique est regardé comme le séjour de Dam Dua : de là, le nom de Chĭ Dam Dua par lequel on le désigne très souvent. Dam Dua partage avec le Tơdam lăng In le triste honneur d'être considéré comme un des esprits de male-mort. Les nombreux coups de sabre qu'il a dû échanger à la suite de ses aventures galantes lui ont valu d'être invoqué comme un des génies de la guerre les plus puissants [1]. On prétend qu'il cultive dans sa montagne une quantité de plantes qui auraient la vertu de donner le courage et le prestige. Quiconque a été favorisé de son amitié et a reçu comme cadeau une de ces plantes, est assuré de réussir dans toutes les expéditions qu'il entreprendra, peu importe que le bon droit soit pour ou contre lui. C'est sur son aide toute puissante que comptaient autrefois les Hơdròng du voisinage pour opérer leurs razzias. Les deux histoires suivantes, que la légende a bien embellies, sont tout à fait typiques à ce point de vue.

A Pơlei Lă Iang [2] vivait autrefois un homme très riche, nommé Brành. Comme tout bon Jarai un peu fortuné, il ne cherchait qu'à se faire valoir et à se procurer *per fas et nefas* le plus de buffles et de jarres possible. Il se fiait pour cela à l'amitié inlassable de Dam Dua qu'il voyait souvent en rêve, et à la vertu des plantes magiques que cet esprit lui avait indiquées. Avant chacune de ses rapines, il ne manquait jamais d'en mâcher une racine ; aussi la fortune ne cessait-elle de le favoriser.

L'orgueil finit par s'emparer de lui et le perdit. Une belle nuit, l'âme de Brành, se fiant à son *ai* ou mana puissant, décida de ne plus attendre la visite de Dam Dua, mais d'aller le trouver sur sa montagne. Elle fit donc ses préparatifs de voyage et partit toute seule. A mi-chemin, elle rencontra le génie sous la forme d'un riche étranger allant en voyage, accompagné de deux serviteurs, dont l'un le précédait et l'autre le suivait ; ce dernier portait un petit enfant dans son panier. « Où vas-tu ? » lui demanda le génie. « Je vais rendre visite à Dam Dua. » — « C'est justement à lui que tu parles. Il est regrettable que je sois obligé de m'absenter ; mais patiente un peu, je rentrerai dans un moment. En attendant, tu pourras te reposer dans l'abri destiné aux étrangers, à l'entrée de mon village. A mon retour je te prendrai là. Pour l'instant, puisque nous nous rencontrons, nous allons déjeuner ensemble. »

---

(1) La croyance populaire assure que le dos de ce *iăng* est encore tout zébré des blessures qu'il a reçues.

(2) Village jarai appelé aussi P. Meo, à 20 kilomètres au Sud de Kontum.

Le génie fit allumer du feu, prit l'enfant qui se trouvait dans le panier, et se prépara à le passer à la flamme [1]. Tout à coup, il se ravisa : « Peut-être n'oseras-tu pas en manger ? » dit-il. « Pourquoi pas ? répondit Brânh ; n'est-ce pas une viande comme les autres ? » — J'ai pourtant bien peur de te voir éprouver un haut-le-cœur quand tu l'auras avalée. » — « Allons donc ! Je ne suis pas une femme ! » — « Je t'en prie, fais bien attention ! Si tu as l'estomac faible, n'en mange pas ; cela vaut mieux ! » — « Passe toujours la viande au feu ; je ne crains rien, je t'assure. » L'opération terminée, les deux serviteurs de Dam Dua dépecèrent l'enfant et mirent les morceaux dans la marmite en cuivre que portait l'un d'eux. Quand la viande fut cuite à point, le génie la fit servir dans deux grands bols à eau ; il en présenta un à Brânh, et garda l'autre pour lui ; puis il déplia le paquet de riz froid qu'il emportait avec lui ; et tous deux mangèrent de bon appétit. Quand ils furent rassasiés, les deux serviteurs achevèrent le riz. Brânh remarqua toutefois qu'aucun d'eux ne touchait à la viande.

Après avoir fumé leur pipe, les deux amis se levèrent pour continuer leur voyage chacun de son côté. Lorsque Brânh arriva à l'abri qui lui avait été indiqué, il commença à se trouver mal à l'aise. Bientôt il fut pris de vomissements. Il crachait encore lorsque Dam Dua rentra : le génie n'avait en effet simulé un voyage que pour éprouver Brânh. Dégoûté de sa lâcheté, il le chassa. « Nous ne pouvons pas être amis, lui dit-il ; je t'avais d'ailleurs prévenu ; va-t-en ! » A dater de ce rêve, Brânh perdit tout son prestige et toute sa chance ; rien ne lui réussit plus ; tous ceux qu'il avait opprimés se vengèrent, et il finit par tomber dans le mépris et l'esclavage.

Ce fut tout le contraire qui advint à Bơren de Pơlei Breng [2]. Celui-ci était un pauvre gueux qui passait aux yeux de tous pour un peu simple d'esprit. Enfant, il avait servi de jouet à ses camarades ; jeune homme, il était devenu la risée de tout le monde. Quand on le rencontrait, il était de mode de lui donner des crocs-en-jambe et de le faire tomber dans la boue. Ne se baignant jamais, il était devenu d'une saleté repoussante. Son logement était une misérable case toute délabrée, où il ne restait comme plancher que deux morceaux de bambou écrasé, juste de quoi faire un lit à sa grand'mère. Pour lui, il dormait sous la maison en compagnie des pourceaux.

Dam Dua prit ce jeune homme en pitié. Un jour, il se présenta en personne au village de P. Breng avec plusieurs éléphants et une nombreuse suite de serviteurs. Dès qu'on annonça ce riche étranger, le chef du village accourut pour le recevoir. « Chez qui allez-vous descendre ? lui demanda-t-il. Ma maison est la seule convenable ici. » — « Je descendrai chez Bơren », répondit

---

(1) Les Bơngao passent à la flamme tous les animaux qu'ils veulent dépecer : ils prétendent que cette opération raffermit la viande.

(2) Village hơdrông au pied du Chi Hơdrông.

l'étranger. — « Chez Bơren ? Mais vous n'y pensez pas ! Ce gueux n'a même pas chez lui un bambou pour s'y étendre ; lui-même dort toutes les nuits sous le *kơnam* (1) de sa case en compagnie des pourceaux ! Ma pauvre maison n'est pas très confortable, mais vous y serez quand même mieux que chez Bơren ! » — « Merci ! c'est chez Bơren que je veux absolument descendre ; lui seul est digne de me recevoir. Où est-il ? » On courut dans toutes les directions à la recherche de Bơren. En attendant, l'étranger monta se reposer à la sâlâ commune.

Ce jour-là, Bơren, las d'avoir été roulé dans la boue un peu plus que d'habitude, s'était endormi près de la fontaine du village. Durant son sommeil, le génie de la montagne des Hơdrông lui était apparu en songe : « Je suis Dam Dua, lui avait-il dit ; si tu veux agréer mon amitié, je te ferai riche et puissant. Mais pour cela, il faut que tu me reçoives aujourd'hui chez toi. Je ne veux ni *kơnang*, ni *mơnhang* de vin ; un *krek* (2) me suffit. Ton oncle te prêtera bien aussi un petit goret. Rassure-toi ; je te donnerai abondamment de quoi le lui payer. »

Bơren s'éveillait quand il aperçut les éléphants qu'on venait de lâcher aux abords du village. Il courut aussitôt raconter son rêve à son oncle. Comme le riche étranger faisait de son côté rechercher Bơren, l'oncle ajouta foi aux dires de son neveu, et pendant que l'étranger déchargeait son convoi à la sâlâ, il passa une serpe à Bơren et l'emmena à la forêt couper quelques bambous pour refaire à la hâte le plancher de sa case, et pour servir au transport de l'eau et à la cuisson des aliments (3). Les bambous étant dans le voisinage, ce fut très vite fait. Au retour, le bon oncle dit à son neveu d'aller se laver à la fontaine, pendant que lui-même préparait le vin et les mets. Il prit un petit cochon juste de la grosseur de trois poings (4). Quand celui-ci fut cuit à point, il attacha un petit *krek* de vin au milieu de la maison et disposa tout à côté cinq petits bols de riz destinés à recevoir les viandes. Tous ces préparatifs terminés, il alla se présenter au riche étranger. « Je suis l'oncle de Bơren,

---

(1) Dessous d'une maison sur pilotis.

(2) *Kơnang*, *mơnhang*, *krek* : espèces de jarres ; les *kơnang* valent de 4 à 20 piastres et même davantage, les *mơnhanh* de 1 à 2, et les *krek* un *muk* ou 0 $ 25 ; ces derniers sont de petites jarres non vernissées, d'environ 3 litres ; les *mơnhang* et les *kơnang* ont une capacité souvent supérieure à un double décalitre.

(3) Pour transporter l'eau dans les jarres, les Rơngao emploient de longs bambous dont ils ont fait éclater les nœuds et qu'ils appellent *ding nor*. La cuisson des viandes se fait souvent dans des tubes de bambou femelle de la longueur d'un entre-nœud. Les indigènes prétendent que ce procédé de cuisson est celui qui rend les aliments le plus succulents.

(4) Les Rơngao mesurent la grosseur des porcs au garrot ; ils prennent le tour du corps à l'aide d'une ficelle, replient celle-ci en deux et prennent longueur de la moitié en se servant comme unité du *kơdap* ou largeur du poing fermé, le pouce en dehors sur l'index.

dit-il ; je viens de sa part vous inviter à monter chez lui. » Bơren fit de son mieux honneur à son hôte, et celui-ci tout heureux lui proposa aussitôt de conclure avec lui l'alliance du sang. « Si tu invitais le chef du village ? » insinua ensuite l'étranger. Celui-ci se fit aussitôt un devoir d'apporter sa jarre de vin et sa poule pour payer son écot, et, comme le veut la politesse du pays, avant de boire lui-même le vin de Bơren, il commença par inviter l'étranger à goûter de sa jarre. « Pardon ! lui dit ce dernier, je ne boirai de ton vin que lorsque tu auras dédommagé Bơren, mon fils, de toutes les avanies que tu lui as faites. » Ce chef était en effet un de ceux qui avaient le plus cruellement maltraité le pauvre jeune homme. L'étranger exigea trois buffles d'indemnité, qui durent être livrés sur-le-champ. Il fit ensuite venir tous ceux dont Bơren avait à se plaindre : tous furent rançonnés selon les capacités de chacun, et tous payèrent, qui une tête, qui une marmite, qui quelques jarres seulement. Les enfants mêmes qui s'étaient montrés impertinents à son égard, durent eux aussi payer leur amende. La fête dura cinq jours et cinq nuits, sans que le vin de la petite jarre perdît de sa force. Toutes les autres jarres étaient depuis longtemps imbuvables, qu'on se pressait encore auprès du *krek*.

Bơren voulut accompagner son hôte à son retour ; mais à la sortie du village, puissant protecteur, esclaves, éléphants, tout s'évanouit. C'est alors que tout P. Breng reconnut Dam Dua. Dans la suite, Bơren devint naturellement un des hommes les plus influents de la région, et aussi un des plus célèbres par ses rapines.

Les monts *Chĭ Iă Nom* et *Chĭ Jor*, et le lac *Dak Tơnuêng*. — Les deux montagnes Chĭ Iă Nom et Chĭ Jôr, ainsi que le lac sacré du Tơnuêng (1), sont regardés comme le séjour des héroïnes d'une légende fameuse (2). Iă Nom, la plus célèbre

---

(1) Tơnuêng, grand lac occupant la cuvette d'un ancien volcan au sommet du plateau des Habău, à peu de distance du Chĭ Jôr et du Chĭ Iă Nom.

(2) Voici cette légende, qui a paru dans *Missions catholiques* du 7 mai 1909.

Autrefois deux beaux villages occupaient l'emplacement du Tơnuêng. Ils avaient pour reines Iă Nom, sœur de Iă Nut, Iă Chau sœur de Iă Chop, et Iă Chen. Iă Chau était une sorcière ; mais Iă Nom et Iă Chen étaient de bonnes mères de famille nourrissant de beaux troupeaux de porcs : l'une et l'autre, dit-on, possédaient chacune plus de cent truies.

Un jour, Iă Nom, en allant à la fontaine, vit sortir des eaux un tendre petit goret. Le croyant égaré, elle en eut pitié, le déposa doucettement dans sa hotte et le rapporta chez elle pour l'élever. Mais impossible de lui faire accepter aucune nourriture, pas même du riz blanc ! La bonne reine en était toute désolée, lorsque tout à coup elle vit la bête se mettre à croquer quelques grains de sable restés au fond de la hotte ! Evidemment cet animal extraordinaire était un génie des eaux ! On prit de lui le plus grand soin ; tous les jours on lui apporta à satiété sa nourriture préférée, si bien qu'en peu de temps il atteignit la taille d'un buffle !

Le méchant roi Rŏk, étant un jour venu rendre visite à Iă Nom, aperçut cet énorme

d'entre elles, est vénérée comme la reine du grand lac et la déesse de la montagne qui porte son nom. Elle passe pour jouir des prérogatives les plus étendues, et peut accorder à ses amis les privilèges les plus divers : tantôt c'est le don des richesses, tantôt c'est le talent de nourrir poules et cochons, tantôt c'est le pouvoir de sorcier devin. Comme un peu tous les génies d'ailleurs, elle prend parfois plaisir à se jouer de ses visiteurs, lorsque ceux-ci se montrent trop difficiles : témoin l'histoire du pauvre Kô de P. Kleng [1]. Dans sa jeunesse, il eut la bonne fortune d'être admis, en rêve naturellement, chez la reine du Tơnuêng. Celle-ci le reçut avec beaucoup de bonté et lui offrit le choix entre toutes espèces de faveurs. « Veux-tu devenir riche ? Voici des bois ; prends-en tant que tu en voudras. Désires-tu être expert dans l'art de nourrir les poules et les cochons ? Voici une auge, etc. » Kô fit la moue à chacune de ces belles propositions. « C'est bien ; puisque tu trouves tout trop difficile, dors alors ! » et ramassant par terre un de ces bâtonnets à usage spécial : « Voilà ce qui te convient » [2], lui dit-elle. Depuis ce jour-là, Kô ne fait plus que dormir. En voyage même, il ronfle tout en marchant ; qu'il pioche son champ ou qu'il cause avec les étrangers, il tombe continuellement de sommeil. Tous les jours il s'endort en mangeant.

Mais ce sont surtout les sorciers devins qui ont rendu célèbres le lac du Tơnuêng et les deux montagnes du Chĭ Jơr et de la Ià Nom. Au pays rơngao

porc : « Je mangerai cette bête ! » dit-il. Ià Nom eut beau protester, Rŏk le tua et en envoya un morceau à Ià Chau, sa parente.

Mais malheur ! Le festin était à peine commencé, que la partie du village où il avait lieu, s'abîma sous les eaux. Seul le quartier occupé par la case de Ià Nom fut épargné. La pauvre femme effrayée courut se réfugier au sommet de la montagne voisine qui prit son nom.

Ià Chau, ayant reçu le morceau envoyé par Rŏk, voulut le griller pour le donner à son petit-fils. Mal lui en prit, car la terre s'ouvrit aussitôt, et bien qu'innocente du crime commis, elle fut engloutie avec tout son village. Maintenant son esprit erre, dit-on, sur les sommets du « Mont Manqué », Chĭ Jơr.

Par un singulier hasard, Rŏk qui avait déchaîné la colère des génies, échappa à la catastrophe. Afin de fuir au plus vite loin de ces lieux maudits, il monta sur l'éléphant de Ià Nom et essaya de lui faire escalader le sommet de la montagne où cette dernière s'était réfugiée. Mais arrivée à mi-côte, la bête épuisée s'arrêta. Rŏk alors lui coupa la tête et lui arracha ses belles défenses d'ivoire. L'énorme roche que l'on aperçoit encore au flanc de la montagne, n'est autre chose, dit-on, que la tête pétrifiée de l'éléphant. Rŏk chargea ensuite l'ivoire pour aller le vendre au pays cham. En route, malheureusement, les défenses devinrent si lourdes qu'il dut les abandonner au sommet de la montage. Elles y sont restées jusqu'à ce jour sous la forme de deux énormes rochers. Ce sont elles qui ont valu à ce massif le nom de « Mont des Défenses », Kông Tơmo Bơla.

(1) Village jarai de la rive droite de la Sé San, sur le Dak Xir, à 20 kilomètres de Kontum.

(2) Pour cet usage intime, les Moï se servent de petits morceaux de bois appelés *kơnuih ik*. Sur la valeur de ce présage, cf. *Les Songes et leur interprétation*, p. 530.

et jarai [1], ils prétendent tous en effet avoir reçu leurs pouvoirs magiques des divinités qui y règnent. Comme je l'ai dit déjà, les sorciers ou *bơjâu* se divisent en trois classes : les sorciers briseurs d'œufs, ou *bơjâu pơtuh kơtap ir*, dont il a déjà été question, les sorciers mesureurs, *bơjâu plaih*, *bơjâu hơda*, et enfin les sorciers guérisseurs, *bơjâu chol tep*, mot à mot : « voyant clair et qui pince ». Ce nom fait allusion à la manière dont le sorcier opère ses cures : tout son art, en effet, consiste à promener sur le corps du malade une petite bougie en cire, *chol*, pour reconnaître la cause de la maladie, afin de pouvoir ensuite l'extraire avec les doigts, *tep*, si cette cause est une flèche lancée par les esprits ou par les maléfices.

Les candidats à cette fonction, des femmes le plus souvent, éprouvent d'abord une certaine répugnance pour quelques mets, puis ils tombent malades, se plaignent de violents maux de tête, et annoncent qu'ils vont mourir, mais que bientôt ils reviendront à la vie. En conséquence, ils prient les personnes qui les soignent de ne pas les pleurer, et surtout de ne pas les enterrer tout de suite. Ils tombent ensuite très souvent dans un état cataleptique, durant lequel le souffle même disparaît. Cet état durerait une ou même deux journées pour certains sujets. Dans quelques cas, il se produit seulement un délire violent, durant lequel l'élu des génies fait des gestes extrêmement lubriques, entremêlés de propos obscènes et de gros éclats de rire. Parfois, le patient dort simplement d'un sommeil paisible dont rien ne parvient à le tirer.

A son réveil, le nouveau *bơjâu* raconte à qui veut l'entendre toutes les péripéties de son voyage somnambulique. Ici chacun brode un peu à sa fantaisie. Voici, comme exemple, ce que m'a rapporté une de ces sorcières. Son récit, m'assure-t-on, concorde parfaitement avec le thème le plus généralement adopté pour les histoires de ce genre.

L'aspirant *bơjâu* voit d'abord venir à sa rencontre l'oiseau *tơlih*, le pic, et l'oiseau *bơlang*, le babillard, les deux habitués du pays des dieux [2], qui s'offrent à lui montrer la route conduisant au royaume des esprits. Lorsqu'il arrive à la frontière de ce pays, un nouveau guide se présente, c'est le *dok tơli*, le nycticèbe, regardé comme l'intime des esprits [3], qui lui demande : « Où vas-tu ? » — « Je vais au village de Iă Nom et de Iă Nut. » — « Tu ne trouveras certainement pas le chemin. » — « Alors sers-moi de guide. » En route, le candidat *bơjâu* rencontre toutes sortes de fantômes, plus affreux les uns que les autres : celui que la vue de ces monstres effraie ne pourra jamais devenir

---

[1] Les Halang reconnaissent la Nang Mrai comme leur initiatrice, tandis que les Sédang rapportent tout au Iang Tơrŏk, le dieu du tonnerre. Les Sédang Dơdră cependant disent que ce pouvoir appartient aux génies des grands bois, des *bring* et des *harai*.

[2] Les deux oiseaux regardés comme augures par les Rơngao.

[3] Il en sera question plus loin.

sorcier. Parfois Tơdam Iăng In et Bia Arang Bơxah, les deux divinités lubriques de la male-mort, accompagnent le voyageur un bout de chemin. Les gestes et les propos obscènes qui sont entendus par l'entourage du malade sont les conversations que celui-ci tient en cours de route avec ses deux compagnons. A un certain moment, l'aspirant devin se trouve en face de deux sentiers : l'un est un chemin large et bien frayé, l'autre n'est qu'une piste à travers les broussailles et les épines. Selon que les guides font prendre l'une ou l'autre direction, on arrive directement chez Iă Châu ou chez Iă Nom. La *bơjâu* dont je rapporte le récit arriva chez Iă Châu. Si elle s'y était arrêtée, elle aurait eu surtout le pouvoir de lancer des maléfices ; mais elle eut le bon esprit de se récrier ; alors ses guides la conduisirent à Iă Nom.

Entre le village de Iă Châu et celui de Iă Nom, le sentier devient très difficile. Notre *bơjâu* y rencontra des fantômes plus horribles encore qu'auparavant : le *kiăk Klèm Bri*, le monstre qui, d'après la légende, ayant dévoré tous ses enfants, finit par se dévorer lui-même, de sorte qu'il ne resta plus de son corps que le foie saignant, est à l'affût des âmes des passants ; ceux dont le destin est favorable lui échappent, mais les autres deviennent sa proie et ne tardent pas à succomber à une mort inopinée. Vint ensuite la *kiăk Dong Dai*, appelée par certains *kiăk Mai Muk* (1), dont les mamelles descendent jusqu'aux genoux, si bien que pour marcher, elle doit les ramener sur ses épaules et les nouer derrière son cou. Au moment où notre voyante l'aperçut, elle allaitait trois petits enfants ; elle s'approcha et reconnut en eux des fils de ses compatriotes : elle fut assez heureuse pour se les faire remettre, ce qui lui permit de ramener leurs âmes chez leurs parents et de leur sauver ainsi la vie.

Aux fantômes succédèrent les serpents venimeux qui sortaient de partout : à un moment, un énorme *prao*, grand ophiophage, se dressa menaçant sur le sentier ; il fallut lui passer sur le corps pour avancer. Elle arriva ensuite à un torrent qu'elle dut franchir sur un pont formé par un monstrueux python sans cesse en mouvement. Plus loin, elle se trouva en présence d'une hideuse chenille géante armée d'épines terribles et dont la seule vue glaçait d'effroi ; elle franchit cet obstacle comme tous les autres. Qu'un accident lui fût arrivé, que les serpents ou la chenille géante l'eussent piquée, ou qu'elle fût tombée du python, c'était la mort inévitable au bout de quelques jours ! Que la vue de ces monstres ou de ces animaux féroces eût seulement excité un frisson, cela aurait suffi pour provoquer une maladie.

Avant de pénétrer dans la maison de Iă Nom, il est nécessaire de se baigner à sa fontaine et de se frotter en même temps avec les feuilles du *hơpel mơngal*,

---

(1) Les Rơngao croient que, durant les fêtes qui ont lieu dans les cimetières en l'honneur des morts, ce fantôme prend plaisir à venir uriner dans les jarres. C'est pour préserver celles-ci que, ces jours-là, on couvre leur orifice de branchages ou de feuilles.

dont un pied croît non loin de là. Cette ablution enlève tout *hơlàm*, souillure morale, et permet de devenir *hơchih*, pur. Iă Nom est une personne d'un caractère très doux, qui, aujourd'hui comme autrefois, nourrit tout un troupeau de porcs : sa maison ressemble à celle des Bahnar et a un perron à l'entrée. Celui qui entre chez elle reçoit toujours le meilleur accueil : elle offre du riz et du tabac, invite à boire à la jarre, etc. ; elle propose à son hôte de devenir son fils ou sa fille, et demande quelle est la faveur qui lui agréerait le plus ; elle donne à choisir entre la fonction de *bơjàu* médecin et celle de *bơjàu* mesureur. Si son hôte désire devenir *bơjàu* médecin, elle l'instruit de toutes les obligations de son nouvel état, et lui énumère toutes les choses dont il devra s'abstenir pour conserver ses faveurs. Iă Nom remet ensuite au postulant les symboles de ses fonctions : c'est-à-dire un morceau de bois pour le *bơjàu* mesureur (1), et pour le *bơjàu* médecin un pain de cire. Celui-ci indique le privilège de double vue dont ce sorcier jouira désormais ; parfois il est accompagné d'un paquet de flèches symbolisant le pouvoir d'extraire les flèches des maléficiers du corps des malades. A son réveil, le nouveau *bơjàu* retrouvera le morceau de cire dans sa main sous la forme d'un galet, plus généralement sous celle d'un cristal de roche ; cet objet est mis de côté et est regardé par son possesseur comme le *tơmòng*, ou support de son *gru*, c'est-à-dire de son esprit protecteur particulier.

Le *bơjàu Iă Nom* est celui qui a le plus de vogue; il est aussi celui dont la vie est la plus heureuse : il peut élever de nombreux enfants et jouit du don de nourrir une basse-cour et une porcherie très prospères. On dit cependant qu'en général il ne parvient pas à un âge très avancé. S'il veut conserver intact son pouvoir de double vue, il doit rigoureusement observer tous les tabous que lui aura indiqués Iă Nom et s'abstenir de toutes les souillures, *hơlàm*, qui pourraient le rendre impur : il sera donc de mœurs irréprochables, et évitera de toucher aux viandes et aux fruits gâtés. Il ne pourra user que de riz, de mets ou de vin cuits dans sa propre marmite, et par lui-même. S'il n'a pas cet ustensile à sa disposition, il lui faudra s'en faire prêter un tout neuf. De plus, la cuisson doit avoir lieu à son propre foyer, et sur son propre feu. Si la chose est impossible, en cas de déplacement, par exemple, et que le *bơjàu* doive emprunter un foyer étranger, il devra recouvrir celui-ci de terre fraîche (2) : grâce à cet artifice, ce foyer sera comme neuf, et le *bơjàu* le fera en quelque sorte sien, puisque c'est lui qui l'inaugurera. Il devra en outre allumer son feu à l'aide du briquet — les allumettes chimiques sont permises — ; le feu emprunté à un autre foyer est aussi sévèrement interdit que la marmite ou le foyer usagés : comme eux, en effet, il pourrait avoir servi à cuire des

(1) Il en sera parlé plus loin.

(2) Le foyer des Moï est constitué par un peu de terre entourée d'un léger cadre et posée à même le plancher.

aliments souillés. Le *bơjâu* vraiment fidèle à ses obligations ne pourra donc user ni des mets, ni du riz, ni du vin, qu'une autre personne lui présenterait. Si on veut lui offrir du tabac, il faudra toujours lui choisir du tabac nouveau et se garder de lui présenter de celui qu'on aurait déjà manipulé, comme celui qu'on sortirait de son langouti ou qu'on rapporterait des champs dans un petit sac.

Ce sorcier devra également s'abstenir de têtards, des deux poissons *ka dral* et *ka un*, et de crapauds, parce que ces animaux vivent dans la vase. Les cochons et les chiens se nourrissant de déjections humaines, la viande de ces deux animaux, surtout du dernier, lui est particulièrement interdite. Comme le dessous des maisons est toujours très malpropre, jamais il ne devra y pénétrer. Quand il aura besoin de prendre un bain ou de puiser de l'eau, il devra veiller à ne jamais le faire dans une eau *kơnam*, c'est-à-dire dans un endroit situé au-dessous d'une fontaine où les gens se baignent habituellement. Il y a exception pour les gros cours d'eau, et encore même dans ce cas, il devra choisir l'endroit le plus en amont possible. Pour boire il se servira toujours de sa calebasse particulière ; s'il ne l'a pas sous la main, il faudra lui présenter l'eau dans un tube de bambou tout neuf. Comme préservatif contre toutes les impuretés involontaires qui pourraient le souiller par accident, le *bơjâu* devra toujours porter un fil de coton non cuit autour du poignet.

Ainsi qu'on l'a vu, Iă Châu possède elle aussi la puissance de créer *bơjâu*. Pour être admis chez elle, il est également nécessaire de se baigner à sa fontaine et de se frotter le corps avec des feuilles de *hơpel*. A ceux qui s'adressent à elle, Iă Châu accorde les mêmes pouvoirs que Iă Nom ; mais au panier de flèches elle ajoute toujours un *hơtă* ou corde d'arc, ce qui permettra à celles [1] qui reçoivent d'elle l'initiation, non seulement d'extraire, *tep*, les flèches des maléficiers, mais encore d'y ajouter les leurs propres, dans le cas où elles le jugeraient nécessaire. Ce pouvoir spécial est regardé comme funeste même à son possesseur : un jour de colère, celui-ci sera tenté d'y avoir recours ; petit à petit il y prendra goût et finira, comme tous les maléficiers, par être vendu et envoyé en exil. Aussi les initiés de Iă Châu font-ils ordinairement allusion à cette éventualité en s'écriant lorsqu'ils se réveillent : « Je suis bien deveau *bơjâu*, mais un *bơjâu* qu'on enverra au Laos ! » Jusqu'à ces derniers temps, on avait en effet coutume de vendre les envoûteurs au Laos. Iă Châu remet aussi un pain de cire à ses affiliés, et celui-ci prend dans ce monde la même forme de pierre que celui de Iă Nom.

Tandis que la reine du Tơnuêng est une déesse très débonnaire, celle du Chĭ Jôr est une femme acariâtre, de mœurs féroces ; elle ne manque pas de tuer soit la femme, soit les enfants de ses protégés, et aucun de ceux-ci ne réusssira à élever ni poules ni cochons. Le seul avantage qu'ils aient sur les

[1] Les envoûteurs connus sous le nom de *deng* sont tous des femmes en pays rơngao. Il n'en est pas de même partout, en pays brau ou love par exemple.

élus de Iă Nom, c'est d'être moins strictement obligés à la minutieuse observance de tous les tabous des aliments impurs : Iă Châu ne se formalise pas trop de quelques infractions.

L'esprit qui aura donné l'initiation sacrée au *bơjâu* deviendra son génie protecteur particulier, celui qu'il appelle son *gru*. C'est lui qui fera voir à son protégé les causes des maladies dans le corps de ceux qui souffrent : c'est lui qui l'aidera à arracher les flèches invisibles lancées par les maléficiers envoûteurs, *deng*, et les esprits malfaisants, *iăng xamat ;* c'est lui enfin qui servira de guide, lorsque le *bơjâu* devra courir à la recherche de l'âme des malades, toutes les fois que celle-ci sera devenue prisonnière, soit des esprits, *iăng*, soit des mânes, *kiăk* (¹).

Aussitôt revenu de son sommeil cataleptique, le nouveau promu sort sur l'avancée de sa maison, prend un petit bol à riz, le remplit d'eau à moitié, colle en cercle sur ses bords cinq ou six petites bougies de cire de la grosseur de nos queues-de-rat, les allume, place le tout sur le sommet de sa tête, et évoque son *gru*.

La langue employée dans la formule en usage est toujours le jarai, même en pays rơngao : le Iă Nom, le Chĭ Jor et le Tơnuêng étant en pays jarai, les *bơjâu* en concluent sans doute que cette langue est plus familière aux habitants de ces lieux sacrés. La formule peut se résumer en ces termes :

Txŭ ! O Hơbĭ Hơbiang ! O ơi kâu ! Ih arăi pơ kâu, ră kơ kâu tơhnal
Txŭ ! O Hơbĭ Hơbiang ! O mon maître ! Venez vers moi, dites-moi toutes
nun, tơhnal nun, kâu xoi brơi kơ ih tơpâi mơnŭ.
choses, je vous offre du vin et une poule !

Après cette évocation, il coupe le cou d'une poule, verse le sang dans un petit bol à riz, y ajoute du vin et du *dak hơpel*, eau mélangée avec la plante *hơpel ;* puis il y trempe le gage ou *tơmông* qu'il a reçu des esprits, et prononce les paroles en usage dans les onctions de ce genre ; pour l'occasion toutefois, il se sert de la langue jarai. Il place ensuite le *tơmông* dans une boîte formée de deux tubes de bambou s'emboîtant l'un dans l'autre. Le tout se termine par un sacrifice dont le foie d'une poule fait les frais. Les paroles employées rappellent l'invocation donnée plus haut.

Bơr Dao **ou le génie de l'épée des** *Sadet*. — Dans toutes les grandes formules de sacrifice en usage chez les Rơngao, l'invocation du Bơr Dao ou Génie de l'épée des Sadet accompagne toujours celle de Iă Pôm. La croyance populaire explique cette union en prétendant que le sabre sacré est le *hơnao* ou couteau en bois dont Iă Pôm se sert pour couper menu ses pousses de

---

(¹) Résumé de toutes les fonctions des *bơjâu chel tep*.

bambou : ce couteau se serait un jour brisé entre ses mains, et un morceau en serait tombé sur la terre. Je ne connais pas de cas d'alliance particulière avec ce génie chez les Rơngao ; mais ceux-ci ne conçoivent la fonction des Rois du Feu et de l'Eau que comme un simple cas particulier d'alliance avec ce génie. C'est à ce titre que j'en dirai quelques mots ici.

La légende bahnar-hagu du Sabre sacré a été racontée par le P. Guerlach (¹) ; la légende rơngao et celle des Jarai de la rive droite de la Se San en

(¹) Un certain nombre de légendes ont été publiées sur le Sabre sacré des Sadet. Cf. en particulier celle des Radé, rapportée par Besnard, *Les populations Moi du Darlac*, *BEFEO*, janvier-juin 1907. A peu près chaque pays a la sienne, mais toutes diffèrent considérablement et n'ont entre elles presque aucun élément commun. Comme ces notes ne s'occupent que des croyances rơngao, la seule intéressante et la seule qui se rapproche de ce qu'ils racontent est celle que le P. Guerlach a publiée dans *Quelques notes sur les Sadet*, dans *Revue Indochinoise*, 15 février 1905. Cette légende avait déjà été relatée par Lavallée, dans *BEFEO*, oct. 1901, d'après les notes que lui avait communiquées le P. Guerlach. Je reproduis ici le texte de la *Revue Indochinoise*.

« Il y a bien longtemps vivait au pays jarai un homme riche nommé Xep, possesseur de nombreux esclaves et d'une grande quantité de marchandises. Parmi ses richesses, on remarquait deux lingots de fer de grosseur différente. Le destin de Xep était identifié avec celui du plus petit lingot, de sorte que le sauvage ressentait dans son âme toutes les modifications éprouvées par le bloc de métal.

Le fils de cet homme, voulant se forger un sabre, pria son père de lui donner un des lingots. « Prends le plus gros, répondit Xep, mais ne touche pas à l'autre, car il arriverait malheur. »

Le jeune sauvage, trouvant le gros lingot trop considérable, et craignant d'avoir trop de mal pour en faire un sabre, emporta le plus petit, dont il ignorait les singulières propriétés. Il le mit donc à la forge ; mais ses outils en martelant le métal, « forgeaient l'âme de son père ». (sic).

Le fils de Xep fut bien puni de sa désobéissance, car cette lame, encore fruste et à peine dégrossie, restait toujours brûlante : la chaleur dégagée était si violente que la pierre servant d'enclume fondait comme de la cire, et que l'eau elle-même s'enflammait au contact du fer rougi à blanc. Le jeune homme ne savait plus à quel génie (*iang*) se vouer.

Entre temps, un esclave nommé Pang était occupé à préparer du rotin pour entourer le fourreau de ce sabre extraordinaire. En étirant les brins de rotin sur la lame de son couteau, il se fit au doigt une profonde blessure et le sang coula.

Pang dit au fils de Xep : « Quel est ce fer qui brûle et consume tout ce qu'il touche ? Laissez-moi l'arroser pour voir. » Ce disant, il laissa tomber cinq ou six gouttes de sang sur le sabre et il se produisit une vive effervescence. « Ah ! s'écria l'esclave, il veut me manger, il veut me manger ! »

Aussitôt tous les chefs de la maison vinrent faire visite à Pang : on apporta une jarre de vin et une poule ; l'esclave but avec tous les chefs, mangea une cuisse, le cœur, le foie de la poule, puis s'accroupit auprès du sabre à peine forgé. Soudain, il saisit cette lame incandescente et la mordit : un globe de flamme enveloppa le corps de Pang qui pénétra dans le fer où il rejoignit Xep. Immédiatement, le fer se refroidit et depuis ce jour, la divinité réside dans ce sabre que l'on conserve dans un panier en bambou, recouvert d'andrinople rouge. On garde aussi le rotin, un couvercle de marmite, un tube de bambou rempli de sel et de piment, qui avaient appartenu à Xep. Jamais on ne sort de son étui le sabre fétiche, car ce serait la fin du monde.

diffèrent un peu. On me permettra de les rapporter toutes les deux. Il semble en effet que les trois récits se complètent en faisant voir le fond commun qui est l'élément essentiel de la croyance.

C'était, disent les Rơngao, à l'époque de l'invasion des Chams [1] dans la haute région habitée par les « Hommes » [2]; le pays d'origine des premiers ne pouvant plus nourrir la multitude de ses habitants, ceux-ci envahirent les plateaux moï en tel nombre, qu'aucun figuier d'eau, si énorme qu'il fût, n'avait assez de feuilles pour qu'on pût en distribuer une à chacun de leurs guerriers. Un jour, au cours de leurs randonnées, ils entendirent dans une case isolée les cris d'un petit enfant qui pleurait : « Uak ! Uak ! » Quelques-uns montèrent dans la maison, pour voir ce qui s'y passait et pour demander leur route à l'occasion. Ils trouvèrent l'enfant tout seul ; sa mère était sortie depuis longtemps pour aller puiser de l'eau et ne revenait pas. « C'est bien fâcheux, se dirent-ils entre eux ; si cette femme était rentrée, nous aurions pu lui demander la route. » A leur stupéfaction, l'enfant se mit à parler et leur dit : « Si vous me payez, je me charge, moi, de vous indiquer le bon chemin. » L'enfant était si petit que l'offre les fit rire. « C'est bien ! leur dit-il alors. Puisqu'il en est ainsi, je ne vous donnerai aucun renseignement. » Les Chams continuèrent donc leur route. Mais la forêt était si épaisse qu'ils s'égarèrent ; le soir ils se retrouvèrent juste à l'endroit d'où ils étaient partis le matin, et comme ils étaient très nombreux, les premiers qui arrivèrent à l'étape y rencontrèrent les derniers qui partaient. La case solitaire était toujours là, et l'enfant continuait à pleurer. Intrigués par cette mésaventure, les guides y retournèrent, espérant bien cette fois trouver la mère au logis. L'enfant était toujours seul : « Reposez-vous, leur dit-il ; vous devez avoir faim, après avoir ainsi voyagé toute la journée ! Il y a du riz cuit dans le compartiment d'à côté. Allez le prendre. » Les voyageurs trouvèrent en effet le riz, mais la mère de l'enfant s'obstinait à ne pas reparaître. « Indique-nous donc le chemin, petit, puisque tu prétends le connaître. » — « Si vous me payez, oui. Sinon, je ne vous dirai rien. » L'enfant était vraiment trop petit pour qu'on prît au sérieux sa réponse. Cinq jours de suite les envahisseurs tournèrent dans cette impasse. Chaque jour la même mésaventure se reproduisait : le soir on se retrouvait exactement au point de départ. Finalement les chefs se décidèrent à recourir aux renseignements de l'enfant et commencèrent par lui remettre un *dơn*, lingot de fer ; l'enfant le prit et leur donna aussitôt toutes les indications nécessaires.

Il garda précieusement ce lingot. Lorsqu'il fut devenu jeune homme, il voulut s'en faire un sabre, et dans ce but, il alla trouver le forgeron du pays qui avait nom Ơi Gơn. Comme c'est encore aujourd'hui l'habitude en pareille

---

[1] La légende les appelle proprement les Buơl Bơdrang, les Nègres.

[2] Tous les Moï n'ont pour désigner leur race d'autre mot que celui qui signifie homme. Parmi les races ils distinguent : les Annamites, les Laotiens, et les Hommes.

circonstance, la forge était le lieu de rendez-vous des hommes du village, qui s'y réunissaient pour causer. On y voyait ce jour-là un manchot nommé Păn; de sa main droite restée valide, il travaillait au fourreau destiné au sabre nouveau. Pour le moment, il amincissait le rotin destiné à entourer le bois de ce fourreau [1]. Lorsque le sabre fut forgé, l'ouvrier voulut éteindre le fer pour en amincir le tranchant sur une pierre. Mais, ô prodige ! impossible d'y arriver : le fer brûlant buvait l'eau de tous les récipients dans lesquels on le plongeait, et il n'en devenait que plus ardent. On essaya de le plonger dans la rivière : celle-ci fut mise à sec, ce fut le seul résultat qu'on obtint.

Sur ces entrefaites, le manchot Păn se blessa légèrement à la main : il en coula quelques gouttes de sang. « Peut-être ce sabre veut-il mon sang pour se refroidir », fit-il en badinant. Ce disant, il en laissa tomber une goutte sur la lame enflammée; elle n'eut pas plutôt touché le fer, que Păn disparut, absorbé tout entier par la lame merveilleuse qui se refroidit aussitôt. Jamais depuis ce jour personne n'ose faire un serment par Păn le manchot, de peur d'être frappé par le sabre sacré.

Voici maintenant la version jarai. Un enfant gardait un buffle dans la plaine. Lorsqu'il voulut le ramener à la maison, le soir, la bête refusa de marcher; furieux, l'enfant ramassa un caillou et le lui jeta. La pierre traversa le buffle de part en part et le tua net. L'enfant effrayé ramassa le caillou et le rapporta à la maison. « Voici une pierre extraordinaire ! dit-il ; elle pénètre dans les corps comme un couteau : je l'ai jetée sur mon buffle, elle l'a traversé de part en part et l'a tué ! » — « C'est tout à fait extraordinaire ! dit le propriétaire du buffle. Je vais essayer de la faire forger; peut-être est-ce de bon fer. » On la mit donc à la forge, et elle se laissa marteler comme du fer ordinaire ; c'est ainsi qu'on put en façonner un beau sabre.

Le reste de la légende ressemble à la version rơngao ; elle ajoute seulement que la nouvelle du prodige aussitôt répandue, tous les chefs des villages de la région se réunirent : on prit des buffles, des bœufs et des boucs, et on éteignit de nouveau le sabre dans leur sang, afin que l'esprit du feu qui y résidait s'apaisât pour jamais. La nuit suivante, l'esprit entoura d'un fil blanc le poignet de l'homme qu'il choisissait pour gardien. Depuis, c'est toujours à ce signe que l'on reconnaît ses successeurs. On fit aussitôt une belle case au fétiche et on l'entoura de dix épaisseurs de toile : on prétend qu'on ne peut même en dérouler deux épaisseurs sans provoquer une longue sécheresse dans tout le pays.

Le gardien du sabre s'appelle Pơtău Bhui, le Roi du Feu ; il est ainsi appelé parce qu'à lui est confié l'objet dans lequel apparut un esprit du feu, si ardent qu'il est capable de faire pâlir le soleil. Le Roi de l'Eau, Pơtao Iă, garde le

---

[1] Le fourreau de la plupart des sabres moï est composé de deux morceaux de bois entaillés au couteau et assujettis l'un contre l'autre au moyen d'un cordon de rotin qui recouvre complètement le bois.

fourreau : ce dernier est peu connu des Rơngao. On dit que l'artisan qui avait préparé ce fourreau fut comme l'incarnation d'un esprit de l'eau, plus fort lui-même que toutes les eaux de cette terre, si bien que seul il parvint à éteindre les ardeurs du sabre sacré. Grâce au fétiche dont la vertu est à sa disposition, ce sorcier peut, assurent les Moï, provoquer les plus terribles inondations.

La dignité de Roi du Feu est peu ambitionnée. Le destin de ce sorcier est, en effet, de mourir de mort violente : aussitôt qu'il souffre d'une maladie assez grave, on doit l'achever d'un coup de sabre (1). On comprend qu'à ce compte, dans un pays où les graves accès de fièvre sont si fréquents, ce singulier monarque ne vive pas longtemps. Bien que la dignité de Roi du Feu soit héréditaire dans la famille des Xèu, nous verrons plus tard les raisons qui s'opposent à ce que le fils succède à son père. C'est, prétend la croyance populaire, l'esprit du Sabre lui-même qui choisit le Roi du Feu. Il lui apparaît la nuit, fait avec lui l'échange du sang, et, pour que personne n'en ignore, lui attache un fil, soit au poignet, soit au gros orteil. Actuellement encore, ce serait à ce signe qu'on reconnaîtrait l'élu de l'esprit du feu (2). Je n'ai pu avoir aucun détail sur la cérémonie d'intronisation qui suit la découverte du fil sacré.

---

(1) Telle est la version des Rơngao. Le P. Guerlach qui avait fait une enquête au pays du Sadet même, écrit dans la *Revue Indochinoise*, 1905, p. 187 :

« Lorsque l'agonie est avancée et que le malade paraît près de mourir, ses officiers et les membres de sa famille se réunissent et posent leurs mains sur son corps. Quand il a rendu le dernier soupir, on lui donne un coup de lance dans le ventre.

Certaine version prétend même que les officiers n'attendent pas le dernier soupir, et qu'après avoir tenu conseil, s'ils croient que le grand chef doit mourir, ils l'aident à quitter la vie ; ce qu'un jeune Hagou m'exprimait en ces termes : « Le Bok Rơdau ne meurt pas, on le tue. »

Bientôt la nouvelle se répand dans la région : le Sadet est mort. La plupart des villages envoient des députés assister aux fêtes funèbres. Pendant que les uns pleurent, crient et boivent, d'autres préparent un bûcher construit avec des bois choisis tout spécialement, sur lequel le cadavre est porté en grande pompe, puis brûlé.

L'incinération terminée, les officiers recueillent les cendres du cœur, les dents et les os des doigts, qu'on entasse dans la petite urne en métal brillant apportée par les Annamites du Phu-yên après l'élection. Ensuite les charbons et toutes les autres cendres sont placés dans un cercueil et enterrés ; au-dessus du tertre on construit un tombeau provisoire, sous lequel on place l'urne funéraire renfermant les cendres du cœur. Lorsque la veuve vient pleurer, elle doit porter sur son dos cette urne enveloppée dans un pagne comme on porte un enfant : elle se lamente, balaie l'emplacement de la tombe, verse de l'eau dans une petite tasse, place du riz sur une feuille, puis, ses lamentations terminées, repose l'urne sur le tertre, ferme l'enclos de la tombe et revient chez elle. »

(2) Le P. Guerlach, *loc. cit.*, traite cette version de légende. Voici ce qu'il écrit :

« Lorsque le Sadet est mort, les jeunes guerriers se réunissent à la maison commune ; pendant le sommeil, un des anciens interroge subitement : « Qui sera Bok Rơdau ? » Tout en dormant, un jeune homme répond : « C'est moi ! » Le lendemain, au

Les Rois du Feu affirment que chaque nuit on trouve dans la case du fétiche un tube rempli de riz pilé, dont le nombre de grains représente le chiffre de ceux qui sont morts durant la nuit. Chaque fois qu'un individu passe de vie à trépas, l'esprit du sabre prélève un grain de riz sur la poignée que l'on dépose toujours sur le nombril du cadavre et le met de côté dans ce tube, afin de pouvoir compter les décès de chaque jour. On dit aussi que chaque fois qu'on immole un buffle ou un bœuf, et qu'on invite l'esprit du sabre, celui-ci ramasse quelques poils de la bête sacrifiée et les emporte avec lui comme souvenir. Il en arrive ainsi en telle quantité que l'on est obligé de balayer tous les jours la case du fétiche.

Les *lăng Kon Ngai* ou esprits lutins. — Les lăng Kon Ngai ou lutins des fontaines sont des génies d'une taille minuscule, dont la fonction est de garder des trésors. Ils habitent près des fontaines ; une des caractéristiques de leur corps est de n'avoir pas d'anus ; la bouche sert chez eux à deux usages. La légende prétend qu'ils construisent des *khing khung* ou musiques à eau [1], dont les cordes sont en laiton et dont chaque note est donnée par une cymbale merveilleuse. Pour défendre leurs trésors de la rapacité humaine, ces lutins sont armés de carquois renfermant des poils de chenilles venimeuses ; ils s'en servent comme de flèches ; et ces dards une fois dans la peau pénètrent avec le sang dans le foie qu'ils empoisonnent, provoquant ainsi une mort certaine. A moins de relations particulières avec ces esprits, on ne les invoque jamais nominalement dans les sacrifices.

La légende suivante montre bien l'avantage qu'il y a à devenir le protégé de ces esprits follets. Autrefois vivait au pays gơlar un pauvre gardien de buffles nommé Chơhot. Il était si pauvre qu'il n'avait pour se mettre autour des reins, qu'un langouti fait de vieux chiffons que sa mère avait ramassés de ci de là, et noués ensemble. Il était d'une saleté repoussante, ne sachant ce que c'était que se baigner. Son aspect misérable avait fait de lui la risée de tout le

---

réveil, on s'aperçoit qu'il porte au poignet un bracelet de fil de coton attaché par les lang (génies). Telle est la légende. Ecoutons maintenant la vérité...

« Pour élire un successeur au Sadet, on s'y prend plus simplement que ne le raconte la légende, et le merveilleux n'intervient en rien dans cette élection. Les dignitaires qui formaient l'état-major du défunt se réunissent, tiennent assemblée plénière, et après nombreux discours et aussi abondantes libations, choisissent un homme qui leur paraît réunir les qualités requises. Le fils du mort ne peut lui succéder, car le Sadet doit prendre femme dans une famille étrangère, et comme tous les enfants sont réputés appartenir à la famille de leur mère, ils ne peuvent remplir les fonctions de Bok Rơdau, qui doivent toujours être l'apanage de la famille des Xeu. Il faut donc chercher un frère cadet ou un neveu du défunt. Lorsque le successeur est choisi et qu'il accepte la charge, un chef de famille des *Kơxơr* lui attache au poignet un bracelet de fil de coton. »

(1) Voir la description de ces instruments dans *Rites agraires*, X, 132.

monde ; il n'est pas d'avanie qu'on ne lui fit : c'est ainsi qu'un jour, ayant réussi à prendre une caille, *bơr hut* (1), il la rapporta tout triomphant à ses compagnons. « Bonne aubaine ! lui dirent ceux-ci. Nous allons partager ! Pendant que nous ferons rôtir la bête, va donc nous chercher de l'eau. » Chơhot, très complaisant, ne se fit pas prier. A son retour, ses compagnons lui présentèrent sa part du festin enveloppée dans une feuille ; Chơhot s'empressa d'ouvrir le paquet, mais il n'y trouva que les instestins de l'oiseau.

Peu de temps après, un *pơtau* des environs fit négocier le mariage de sa fille avec un *dam* (2) jarai. Les pourparlers ayant abouti, il fit cuire le vin, et cinq jours après, le prince jarai arrivait en grand costume et monté sur son éléphant. Il avait amené avec lui tout son village et, pour l'occasion, tous avaient revêtu leurs plus beaux atours ; jeunes gens et jeunes filles précédaient et suivaient l'éléphant en groupes joyeux. En route, la caravane rencontra Chơhot ; le prince l'invita lui aussi ; comme il refusait, le prince le fit saisir et on l'obligea à prendre place sur le bât de l'éléphant, tout à côté du prince. Mais, sitôt arrivé chez le *pơtau*, Chơhot se cacha dans un coin de la maison, derrière un monceau de tubes de bambou. Les préparatifs de la fête n'étaient pas encore terminés ; la fiancée était occupée à cuire du riz pour ses hôtes. Tout à coup, elle se sentit prise d'une irrésistible envie de dormir ; elle pria sa sœur de tourner un instant la marmite à sa place et alla se reposer. A peine avait-elle fermé les yeux, que les esprits *kon ngai* lui apparurent en songe. « *Bia !* lui dirent-ils, ne te marie pas avec le *dam* jarai ; il est pauvre. Prends plutôt Chơhot qui est ici ; lui deviendra très riche. » — « Vous me trompez ! Vous voulez que je devienne esclave ! » — « Non ! non ! Il faut absolument que tu prennes Chơhot pour mari ! »

Bientôt après, on appelait la jeune fille pour la cérémonie du sacrifice nuptial. Dès qu'elle fut éveillée, elle chercha Chơhot partout ; impossible de le découvrir. « Vite, lui cria son père, tout le monde attend. » La *bia* obéit et vint s'asseoir près de la jarre. « Mais tout votre monde n'est pas encore arrivé ! » fit-elle remarquer aux entremetteurs. « Pardon, tous sont ici. » — « Non, il manque quelqu'un. » Le fiancé compte ses gens et se rappelle Chơhot. « De fait, dit-il, il manque Chơhot. » On se mit à sa recherche et on finit par le découvrir dans son coin. Il en sortit tout honteux. La *bia* l'appela aussitôt, le prit dans ses bras, le fit asseoir sur ses genoux et prononça la formule du *xoi*, en demandant aux esprits de bénir son mariage avec Chơhot ; puis elle lui passa son tube et lui offrit les mets qu'elle tenait à la main. A cette vue, le *pơtau* entra en fureur ; il chassa incontinent sa fille, et le prince jarai se retira aussitôt avec tout son monde, jurant de se venger. La *bia* pria le mari de sa sœur de lui construire à l'écart dans la forêt une petite case, dans laquelle elle

(1) *Bơr hut* : bahnar, *xem kơkut* ; annamite, *chim cut*, caille.

(2) Dans les légendes le mot *pơtau* correspond assez bien au titre de roi, *dam* au titre de prince, et *bia* à celui de princesse.

pût vivre avec Chơhot. Ce dernier, n'ayant toujours autour des reins que son langouti fait de morceaux rapportés, passait toutes ses journées à construire des nasses et à les tendre dans le ruisseau.

Un jour qu'il se livrait à cette occupation, les esprits *kon ngai* se dirent : « Arrêtons Chơhot à son retour. » Après avoir déposé sa nasse, Chơhot rentrait tranquillement, lorsqu'il entendit un bruit de voix, et quelle ne fut pas sa surprise d'apercevoir une troupe de lutins ! « D'où venez-vous ? » leur dit-il. « Nous sortons de la terre. » — « Qui êtes-vous ? » — « Nous sommes les esprits *kon ngai*. » — « Où allez-vous ? » — « Nous allons voir Chơhot ! On le dit si riche qu'il est devenu pour nous une vraie curiosité. » — « Mais c'est moi qui suis Chơhot ! » Aussitôt tous les *iăng* de le saluer profondément. Chơhot protesta : « Pourquoi m'honorer ainsi ? Je suis méprisé de tout le monde, si bien qu'on m'a chassé dans la forêt ! » — Alors tu es très pauvre ? » — « Oui, je suis très pauvre. » — « Ce ne peut être vrai, puisque chez nous on ne parle que de toi (1) ! Viens ici dans cinq nuits nous offrir une poule, une chèvre et un cochon, et tu verras si tu n'es pas immensément riche. » — « Mais où pourrais-je trouver tout cela ? » — « Il faut te le procurer. » — « Mais si j'emprunte ces animaux, je deviendrai esclave, ne pouvant les payer. » — « Arrange-toi pour les avoir, coûte que coûte ! »

Chơhot rentra tout triste à la maison et en perdit l'appétit. Devant les questions pressantes de la *bia*, il finit par lui avouer la cause de son chagrin. « Console-toi, lui dit celle-ci. Je demanderai à mon beau-frère de te prêter ces animaux : il y consentira volontiers. » Là-dessus elle se rendit chez ce dernier. « Es-tu tabou aujourd'hui (2) ? » — « Tabou de rien ; monte. » — « Frère, je viens te demander une poule, une chèvre et un cochon. » — « Prends tout ce que tu voudras : choisis toi-même. » Ce disant, il alla aussitôt chercher les animaux demandés et les remit à sa belle-sœur, qui les ramena toute joyeuse à son mari.

Les cinq nuits écoulées, celui-ci se rendit à l'endroit convenu. Aussitôt arrivé, il entendit un grand bruit de voix, et vit devant lui une troupe de petits lutins, qui tous s'empressèrent de le saluer profondément. Il se mit aussitôt en devoir de préparer le festin. Il attacha la jarre, passa les bêtes à la flamme, mit la viande en menus morceaux, la cuisit dans des tubes, disposa les mets, puis invita ses convives. Ceux-ci burent et mangèrent à satiété, et chacun emporta un morceau des victimes : ce morceau dans les mains des *kon ngai* se transformait aussitôt en une cuisse ou une épaule de chevreau ou de cochon proportionnée à la taille des lutins. Tous étaient ravis et, le vin aidant, ne

---

(1) Allusion à la croyance que tout ce qui arrive en ce bas monde n'est que l'écho de ce qui s'est déjà passé dans le monde des esprits.

(2) Chaque fois qu'un Moï veut entrer chez son voisin, il ne manque jamais de lui poser cette question sacramentelle : « Es-tu *dieng* ? »

cessaient de vanter la générosité de Chơhot. Au moment de partir, leur chef lui fit ses adieux : « Dans cinq nuits, lui dit-il, tu iras dans l'ancien emplacement du *pơtau* ; tu y trouveras un grand village. Entres-y. Si on veut tirer sur toi ou te donner des coups de sabre, ne crains rien ; monte hardiment dans chaque maison et frappe du bâton tous ceux que tu rencontreras. » Le jour fixé, Chơhot dit à sa femme : « *Bia !* allons nous promener du côté de l'ancien emplacement du *pơtau.* » — « Volontiers ! » A mesure qu'ils en approchaient, un bruit de voix se faisait de plus en plus distinct. La *bia* troublée demanda : « Quelles sont donc ces voix ? » — « Peu importe », répondit Chơhot. Arrivé aux portes du village, Chơhot coupa un bâton et pénétra hardiment dans le village. Ce fut aussitôt un émoi général : on se rassembla de partout. De tous côtés s'élevaient les cris de : « Tirons sur lui ! Sabrons-le ! Faisons-le prisonnier ! » Sans s'émouvoir, Chơhot dispersa tout le monde à coups de bâton ; puis il pénétra dans chaque case frappant tous ceux qu'il rencontrait. Bientôt ce fut une panique générale, et les gens terrorisés s'offrirent les uns après les autres à devenir ses esclaves. Lorsque tous eurent fait leur soumission, Chơhơt les emmena chez lui, leur servit du vin et, le lendemain, il les envoya couper de grosses colonnes pour se bâtir une grande maison.

De ce jour, on ne parla plus que de Chơhot ; son beau-père, qui l'avait chassé de chez lui, lui fit ses excuses et demanda la faveur d'être admis à construire son village à côté du sien. Sa femme, se voyant devenue riche, se félicitait de son heureux choix. Mais elle gardait rancune au jeune prince jarai qui l'avait menacée, et dont la crainte avait forcé son père à la chasser. « Il faut qu'il demande pardon, lui aussi, » dit-elle. Chơhot, fort de ses richesses, parla haut et ferme. Pour payer l'amende exorbitante qu'on lui réclamait, ce prince dut vendre tout ce qu'il possédait et devenir esclave de Chơhot. Celui-ci gardait encore le souvenir amer de sa caille et de l'avanie qu'on lui avait faite. Il alla trouver tous ceux qui s'étaient moqués de lui et exigea d'eux une forte indemnité en rapport avec la situation qu'il occupait.

Chơhot conserva soigneusement son langouti fait de pièces rapportées, lui attribuant la pitié des *kon ngai* et sa fortune : il le déposa dans son panier aux fétiches, et chaque fois qu'il sacrifiait, il avait soin de l'oindre du sang des victimes. Avec le temps, ce morceau d'étoffe finit par être tellement imbibé de sang qu'il ressembla à un morceau de peau. Les héritiers de Chơhot se le partagèrent, et maintenant quelques bribes s'en voient encore ici ou là, au pays gơlar surtout. Les moindres d'entre elles ne se vendent pas moins d'une marmite. Ce n'est pas les payer trop cher, dit-on, puisqu'à leur possession sont attachées la protection et l'amitié des esprits lutins gardiens des richesses.

Esprits de quelques objets usuels. — Il arrive que des objets usuels soient regardés comme fétiches et considérés comme le trône d'esprits très puissants. Ces objets sont le plus souvent des jarres ou des gongs : j'ai même vu des tambours fétiches, mais le cas est plus rare.

Une des plus célèbres jarres fétiches est une *hơtŏk kơjai* qui se trouve à Dak Rơde. A moins qu'on n'ait à y mettre du vin pour un sacrifice solennel, on n'ose y toucher, de crainte de mourir foudroyé par le *iăng* qui l'habite. Parmi ces jarres, les unes sont d'une certaine valeur ; mais il y en a de prix infime. Celles-ci sont pour la plupart de petits vases en porcelaine chinoise que l'on découvre en creusant la terre : les Moï les regardent comme des *kon iăng*, des fils des esprits, et ils donneront pour se les procurer une somme bien supérieure à leur valeur réelle. Toutes ces jarres ne sont reconnues comme des fétiches authentiques que si l'esprit se manifeste en rêve. A ce sujet, le P. Guerlach raconte le fait suivant qui est un exemple typique de la mentalité des Bahnar et des Rơngao.

« Il y a quelques années, écrit-il [1], un Annamite nommé Hai alla commercer chez les Jarai. Il portait une jarre assez peu prisée, et n'espérait pas en tirer grand profit. Chemin faisant, il pêcha quelques poissons très vivaces, qu'il mit dans sa jarre avec de l'eau puisée dans la rivière. Peu après son arrivée dans la case d'un sauvage Jarai, un des poissons sauta hors de l'urne. On l'y introduisit de nouveau ; il en sortit une seconde fois. Ce que voyant, le sauvage interrogea l'Annamite : « Cette jarre est-elle un *ge iang* ? » — « Oui », répondit Hai, qui flairait une bonne affaire. « Voulez-vous la vendre ? » — « Non. Cependant si tu veux l'acheter un bon prix, je te la céderai pour te faire plaisir. » Le Jarai proposa un nombre de buffles considérable. L'Annamite accepta par condescendance, disait-il ; mais en somme il était charmé de sa bonne fortune. Restait encore un point à régler. Lorsque les sauvages achètent un *ge iang*, ils attendent pour conclure le marché d'avoir vu en songe l'esprit de la jarre sous forme humaine. Si la manifestation n'a pas lieu, l'affaire ne se termine pas, et les marchandises ne sont pas livrées. Aussi le Jarai dit-il à l'Annamite : « Ne concluons pas encore le marché aujourd'hui, attendons à demain. Si pendant mon sommeil le génie se montre à moi, je te livrerai les buffles. » Ainsi dit, ainsi fait ! Le lendemain matin le sauvage acheta la jarre, car il avait vu en songe une jeune fille en sortir et y rentrer. »

Les jeux de cymbales regardés comme objets fétiches sont en général de vieux jeux ayant servi déjà à plusieurs générations. On n'y touche que lorsqu'on sacrifie un buffle, et dans ce cas, on n'omet jamais de les oindre de sang. Les esprits qui y résident sont les mânes des ancêtres qui aiment à revenir vers les objets qu'ils ont aimés, et pour le prouver, apparaissent parfois à ceux qui possèdent ces vieilles reliques. Autant que possible, ces objets doivent être conservés dans la famille, et lorsqu'ils changent de maître, un sacrifice suivi d'onction rituelle est indispensable. Quand on essaie de les vendre à des étrangers, ces objets fétiches manifestent souvent leur mécontentement. Je connais un de ces jeux de cymbales dont on voulut un jour se débarrasser. Le marché

---

[1] *Missions Catholiques*, 30 septembre 1887.

était à peu près conclu, lorsque l'acheteur eut un cauchemar terrible, au cours duquel un esprit malfaisant, *iāng hamăt*, sortit de ces cymbales et vint le piétiner. Il va sans dire que, dès l'aurore, il rapporta le jeu endiablé à ses propriétaires.

III. — Alliances avec les esprits des animaux

Le tigre. — En tête des animaux susceptibles d'être l'objet d'alliances, vient le tigre, dont on ne prononce jamais le nom sans le faire précéder du mot *bô* qui répond au *ông* annamite (1). On dit *Bô Kla*, comme on dit *Bô Tơrok* ou *Bô Kơdre*, le tonnerre. Il est le roi de la terre, comme le tonnerre est le roi du ciel, et comme le dragon est le roi des eaux. Il partage avec ce dernier la police des hôtes de la basse-cour et de la porcherie, et, de concert avec lui, il veille à l'observance de tous les tabous auxquels est soumis l'élevage de ces animaux (2).

Aux yeux des Rơngao, comme de tous les Moï d'ailleurs, le tigre n'est pas seulement l'animal puissant et féroce que nous connaissons, il est, de plus, essentiellement doué de pouvoirs magiques : outre sa qualité de puissant chasseur, il possède un mana extraordinaire. Si on médit de lui, si on le défie, quelle que soit la distance qui sépare de lui, il l'entend et ne l'oublie jamais. Non seulement il a le don d'imiter le cri de tous les animaux, mais même il peut se changer en n'importe lequel d'entre eux. A l'occasion, il parlera même le langage des hommes (3).

La légende de l'homme qui devient tigre est enracinée chez les Moï : le produit de cette transformation s'appelle *kla uir* (4). A les en croire, on trouverait des individus dont la transformation n'est pas encore complète et chez lesquels on reconnaît encore de nombreux vestiges de la forme primitive. Certaine espèce de riz sauvage qui croît dans les marais (5), aurait le pouvoir

---

(1) Une partie des Hamong, à l'exemple des Sédang, n'osent même jamais prononcer le nom du tigre. uand il est nécessaire de parler de lui, ils l'appellent Bô Môm, Grand-père Moustachu. Les Sédang ont l'habitude d'invoquer le tigre dans les formules de sacrifices. Ceci n'existe pas chez les Rơngao, à moins de relations spéciales avec le génie de cet animal. Quand on sacrifie au tigre, soit à l'occasion d'un rêve, soit à la suite de la terreur causée par les déprédations d'un de ces animaux, toujours on le fait à la forêt, un peu avant l'entrée du village.

(2) Cf. ci-dessus, p. 47.

(3) Pour tout résumer en un mot, le Moï dit que le tigre est *bơxeh*, c'est-à-dire doué d'un pouvoir surnaturel.

(4) Ils ne considèrent cependant pas l'homme-tigre, ainsi qu'on le fait dans certains pays, comme une sorte de goule pouvant prendre et déposer à volonté la forme de tigre. Une fois tigre, on le reste à jamais La seule différence qui existerait entre le tigre naturel et le *kla uir* est que celui-ci garde l'expérience déjà acquise des habitudes des hommes ; il deviendrait ainsi un terrible chasseur d'hommes.

(5) Cette espèce s'appelle *mau bơdrah*.

de changer en tigre celui qui s'en nourrirait. D'après la croyance populaire, le genre tigre représente la postérité d'un héros puissant et cruel qui aurait été changé en cet animal à l'époque héroïque dont parlent les légendes.

Parmi les nombreux contes du soir qui entretiennent les Rơngao dans ces idées, je citerai seulement celui-ci.

Un père de famille devait passer la nuit dans son champ en compagnie de ses deux fils pour garder son riz. Dans la soirée il les appela et leur dit : « Restez ici ; je vais faire un tour de chasse dans la forêt; nous n'avons rien pour assaisonner notre riz ce soir. » — « Allez, lui répondirent les deux jeunes gens, mais ne restez pas trop longtemps, car nous aurions peur tout seuls. » — « Rassurez-vous, je serai bientôt de retour. » Le père fit un tour dans la forêt, puis poussa jusqu'à sa maison. Ce soir-là, justement, il y avait fête au village : on l'invita, et auprès de la jarre il oublia son champ et ses enfants. Il rentrait tout simplement se coucher chez lui, lorsque sa femme l'arrêta : « Tu ne vas pas rejoindre nos enfants ? » lui dit-elle. « Attends que je finisse ma pipe. » Au bout d'un long moment : « Eh bien ! Pars-tu, oui ou non ? » — « Je n'en ai pas bien envie. Tiens, je reste ! » Un tigre se trouvait non loin de là ; il entendit la conversation. « C'est bien, se dit-il, puisque le père reste, je vais prendre sa place. »

Pendant ce temps, les enfants se morfondaient dans le mirador du champ : la nuit se faisait de plus en plus noire. « Quand donc notre père reviendra-t-il ? On n'y voit plus ! » A la fin, le plus jeune s'endormit ; seul l'aîné continua de veiller. Vers le milieu de la nuit, il entendit tousser sur le sentier du champ. « Frère, éveille-toi ! s'écria-t-il, notre père ne tousse pas ainsi ! Voici certainement une bête de la forêt ! » Lorsque l'enfant fut éveillé, il le fit grimper sur les bois formant le lambris du mirador. Puis il prit un manche de hache, éteignit le feu, se mit dans un coin et attendit, son gourdin devant lui bien à portée de sa main. Quand le visiteur eut gravi l'escalier : « Père, dit-il, soufflez le feu ! vous n'y voyez rien ! » — « C'est à toi de le souffler ! » — « Cela m'ennuie de me lever. Vous pouvez bien souffler vous-même ! » Dès que le faux homme eut courbé la tête pour raviver la flamme, l'enfant lui asséna sur la nuque un coup si fort que les crocs de ses mâchoires en sautèrent en l'air. D'un bond le tigre fut en bas du mirador et on ne le revit plus. Les deux enfants ramassèrent les quatre canines, et le lendemain, dès leur retour à la maison, ils firent des reproches à leur père en étendant le doigt vers sa figure [1], sans que celui-ci osât leur répondre un seul mot.

Etant donné les croyances des Moï au sujet de cet animal, on comprend combien est rassurante et combien est appréciée une alliance accompagnée de l'échange du sang, avec le génie qui est considéré comme le roi de l'espèce.

---

[1] Ce geste appelé *chol muh chol mât* est regardé comme une grosse injure. Lorsque pour une cause quelconque, un Moï est obligé d'indiquer quelque chose du doigt, il s'excuse et en demande la permission.

Ceux qui ont le bonheur de la contracter obtiennent de lui de devenir *bơgap*, c'est-à-dire heureux à la chasse au gros gibier. On explique la chose en disant que le tigre se fait le rabatteur de ses amis et qu'il chasse tous les animaux, soit vers leurs pièges, soit sous leurs balles. Le tigre se fait aussi souvent leur fidèle compagnon de voyage : parfois il les précède, leur frayant la route; parfois il les suit pour les protéger. Sa rencontre est pour eux une chose habituelle. De leur côté, naturellement, ils doivent s'abstenir soigneusement des choses qui lui répugnent.

Parmi les personnes qui ont joui de ce privilège, on m'a cité une femme nommée Oih, vivant autrefois à Kon Gung Kram [1]. Un soir qu'elle pilait son riz sur l'avancée de sa maison, un tigre se débattait tout à côté d'elle, étouffé par un os qui lui était resté dans la gorge. Dans un des bonds prodigieux qu'il faisait pour se débarrasser du corps qui le gênait, il atteignit l'avancée de la maison. Oih, saisie d'effroi, laissa échapper son pilon qui alla tomber sur la tête de l'animal. Celui-ci en éprouva un tel sursaut que, du coup, il fut débarrassé de l'os qui l'étranglait. Il partit tout joyeux. La nuit suivante, la femme revit l'animal en songe. « Nous allons conclure ensemble amitié de père à fille » lui dit celui-ci. — « Je n'ose pas. Qui serait assez audacieux pour prétendre à pareille chose ? » — « Au contraire, c'est moi qui ai peur d'essuyer un refus de ta part. » Le lendemain matin, pendant que la femme se rendait au bois, elle rencontra de nouveau le tigre, mais cette fois en chair et en os, il tenait un énorme sanglier sur son dos. Aussitôt que l'animal l'aperçut, il déposa sa proie, la partagea en deux, lui en jeta une moitié et continua sa route en emportant l'autre. Ce ne fut pas la seule fois que cette femme jouit de pareils reliefs, car, à dater de ce jour, elle n'avait qu'à aller à la forêt pour trouver des restes de cerfs ou de chevreuils que son père adoptif lui laissait.

Nôi, de Hamong Kơtol, fut aussi favorisé par ce génie. Le tigre lui apparut en songe sous une forme humaine, et tous deux se jurèrent mutuellement fidélité, suivant le cérémonial habituel. Le lendemain, dès son arrivée à la forêt, Nôi rencontra l'animal lui-même. Celui-ci le suivit partout et ne le quitta pas de la journée. Pareille aventure se reproduisit à maintes reprises. Durant les nuits d'été, tandis que Nôi gardait tranquillement son champ du haut de son mirador, Bô Kla venait parfois s'installer sous cet abri et y appelait cerfs, chevreuils et sangliers, en contrefaisant leur voix. Aussitôt ceux-ci entrés dans le champ, il les pourchassait dans la direction des pièges et des lancettes.

Par malheur, un jour, la truie que nourrissait Nôi fit sept petits tous mâles. Ceux-ci étaient de si belle venue que Nôi ne voulut pas les tuer, ainsi que l'exigeait le tabou [2], et crut se tirer d'affaire en les faisant nourrir par sa fille

---

[1] Village rơngao sur le cours de la haute Se San, à 30 kilomètres au Nord-Ouest de Kontum.

[2] Cf. ci-dessus, p. 47.

nommée Xiă. Le tigre lui fit d'abord quelques reproches en rêve. Nôi n'en tint aucun compte. Le fauve essaya alors de l'effrayer dans la forêt; une fois même, il s'élança sur le palier de sa maison, et tenta d'enfoncer la porte faite d'un simple treillis. Nôi n'eut que le temps de la barricader. « Ce ne sont pas mes bêtes, ce sont celles de ma fille Xiă ! » clamait chaque fois Nôi en guise d'excuse. Le tigre se tourna alors contre Xiă qu'il se mit à terroriser continuellement. Celle-ci de son côté s'empressa de rejeter la faute sur son père. Furieux, le fauve apparut à Nôi et lui posa son ultimatum. « La bête appartient certainement à Xiă ; moi, je n'ai fait que la nourrir ! » certifia Nôi. Cette réponse exaspéra le tigre. Un jour que Xiă allait chercher des pousses de bambou en compagnie de Bôi son mari, deux énormes tigres se mirent à l'affût derrière un gros tronc d'arbre. Lorsque Xiă se présenta, le mâle se jeta sur elle et l'étrangla, tandis que la femelle tenait Bôi en respect, pour qu'il ne tentât pas de secourir sa femme. Le fauve respecta cependant le corps de sa victime, et la nuit suivante, il apparut à Nôi : « Voilà, lui dit-il, le châtiment que t'ont attiré ton obstination et ton infidélité ! Malgré ma colère, tu vois que j'ai encore eu pitié de toi, et que j'ai tenu mon serment en épargnant les os de ta fille, et en te donnant la consolation de pouvoir les ensevelir ! »

Le *char* ou chat sauvage. — A l'alliance du tigre, se rattache assez intimement celle du *char* (ann., *con chôn*, chat sauvage). D'après la légende en effet, aux temps héroïques, ces deux animaux s'appelaient *rui gui* [1], et se rendaient mutuellement toutes sortes de services. C'est sur la reconnaissance du premier que se fonde la confiance qu'on a dans le second. Celui-ci aime d'ailleurs à prendre l'aspect de son cousin pour apparaître en songe.

L'amitié du *char* rend également heureux à la chasse, *bơgap*, mais pour le petit gibier seulement, c'est-à-dire pour les oiseaux, les écureuils, les rats, les poules de forêt, les lézards, les serpents. Elle rend, en outre, invulnérable aux pièges et aux lancettes, car le *char* fait participer ses favoris de son habileté merveilleuse à passer au milieu de tous les obstacles de ce genre sans s'y blesser. Un dernier avantage, est la promesse que jamais cet animal ne touchera ni aux poules ni aux petits cochons de son ami. Dans ce pays de brousse, ce privilège a sa valeur.

Le nommé Blang de Hamong Kơtol m'avoua lui-même avoir autrefois fait alliance en songe, *hơpu*, avec cette bête. Tandis qu'il lui semblait parcourir la forêt à la recherche de tubercules comestibles, il se trouva tout à coup en face d'un tigre de taille respectable : il dégaîna aussitôt, mais l'animal saisit son arme dans sa gueule et la brisa. Blang essaya alors de se servir, en guise de lance, du manche de la piochette formé d'un long bâton. L'animal prit alors la parole et lui dit : « Mes félicitations, frère ! tu es courageux ! Veux-tu de mon

---

[1] Cf. ci-dessus p. 3.

amitié ? Nous nous garderons mutuellement fidélité tous les deux ! » Sur ce, le tigre se changea en *char*. « Qu'est ceci ? s'écria Blang ; je croyais avoir affaire à un tigre, et maintenant je ne vois plus qu'un *char*. » — « Mais oui ! Nous serons deux, toi et moi le *char* ! » Tous deux scellèrent leur alliance par le *poxèp* ou serment du sang ; et la cérémonie terminée, le *char* remit à Blang cinq morceaux d'écorce d'une racine ressemblant au *bơgang rơuï* (1) ; puis il planta une poignée de lancettes, en ordonnant à son ami de les fouler aux pieds : « Cours au travers, lui dit-il, et ne crains rien ! » — « Mais je me percerai certainement les pieds ! » — « Aie confiance et vas-y franchement ! » Blang obéit, et ne reçut pas la moindre égratignure. Ce don d'invulnérabilité lui fut d'un tel secours, que malgré les nombreux démêlés qu'il eut avec les Jarai, jamais il ne reçut la moindre blessure. Un jour de fête où l'on avait sorti beaucoup de jarres, un de ses amis eut l'audace de révoquer en doute ses prétentions à ce privilège. Blang engagea un pari ; son adversaire planta lui-même les lancettes à la distance qu'il voulut, et malgré cela, Blang sortit vainqueur : c'est à peine s'il en fut pour quelques éraflures si légères que son adversaire ne put en tenir compte.

Le *chuk chek* et le *chơgroi*. — Le *chuk chek* (ann., *chồn mướp*), la civette, et le *chơgroi* (*chồn cáo*), la marte (?) rentrent dans la même catégorie que le *char* : comme lui, ils auraient été les cousins du tigre, et comme lui, ils accordent le don d'être heureux à la chasse au petit gibier.

Au début de l'année 1908, un cas d'alliance avec le *chuk chek* fit un certain bruit dans toute la région. Le garde principal, commandant le poste de milice établi à l'embouchure du Psi, nourrissait un *chuk chek* qui s'était à demi apprivoisé. Lorsque le poste fut évacué, cette bête fut abandonnée et rentra dans la forêt. Un mois après, elle fut retrouvée dans le village de Kon Hơring, à quelques kilomètres de là. De son séjour parmi les hommes elle avait gardé une certaine familiarité avec eux. Elle ne craignait pas d'entrer dans les maisons en plein jour et d'y voler riz et provisions. Ces mœurs extraordinaires intriguèrent d'abord. Jamais encore on n'avait vu une bête de la forêt s'apprivoiser ainsi. Puis on remarqua que ce *chuk chek* portait une cordelette autour des reins ; on l'examina : jamais on n'avait vu la pareille dans le pays. C'était une cordelette française qui servait à attacher la bête, la nuit, au poste. Cette ceinture ne pouvait venir que du pays des *iãng*, et tout de suite on lui trouva une destination : c'était certainement le langouti de l'animal. Toute la population commença à s'émouvoir.

Un petit incident vint achever d'établir les titres du *chuk chek* à l'apothéose. La bête, qui aimait particulièrement les maisons un peu confortables, s'était

---

(1) Espèce de zingibéracée que l'on plante dans les champs, dans la croyance qu'elle contribue à faire pousser le riz.

accoutumée à prendre ses ébats sur la véranda de la maison du missionnaire et mangeait les cafés de son jardin. Ce manège finit par ennuyer le propriétaire. Un soir, il prit une petite carabine Flobert et y glissa une cartouche achetée il y a quelque vingt ans; le fulminate était avarié, et la balle resta dans le canon. La chose se sut, et l'émoi fut grand dans tout le pays : c'était évidemment le mana, *ai*, de la bête qui avait arraché la balle. La nuit suivante, un des habitants dont le *chuk chek* fréquentait particulièrement la maison, vit en rêve l'esprit de l'animal sous la forme de Iă Pôm : celle-ci lui demanda le sacrifice d'un bœuf et promit des monceaux de riz « comme des montagnes » à ceux qui honoreraient le *chuk chek*. Le songeur était âgé et avait peu de goût pour les déplacements ; mais il avait un serviteur rusé et toujours prêt à profiter des bonnes occasions. Celui-ci prit la bête et l'emporta dans les villages voisins pour lui assurer les hommages de la population. Mais elle était capricieuse et le métier ne lui allait guère. Notre homme trouva moyen de s'en passer ; il se dit son médium et son fidèle messager ; l'âme du *chuk chek* s'était attachée à lui d'une manière invisible, et le suivait partout. Quand un village voulait offrir un sacrifice à « Iă Pôm chuk chek », que l'on appelait simplement « Iă », on fixait à son représentant attitré un certain nombre de nuits : le temps de se procurer un cochon et un chevreau et de cuire le vin de riz. La veille du jour convenu, le village se déclarait tabou, toutes les issues en étaient fermées par des abatis, et au jour fixé, une délégation des notables allait au devant de l'homme-fétiche. On le saluait profondément, on le recevait même parfois au son des tamtams, et dès son arrivée au village, on le faisait *xoi* au nom de toute la population ; on le gorgeait ensuite de vin et de viande afin de se rendre propice le *iăng* qui le chérissait. En partant, il emportait une bonne part des victuailles et partageait avec son maître. Les goûts du *chuk chek* variaient avec les désirs de son homme-fétiche : tantôt celui-ci déclarait que la bête refusait la viande et ne voulait plus que des œufs : on lui en apportait aussitôt de quoi remplir sa hotte, *kruh ;* tantôt il affirmait que l'animal refusait toute autre chose que le poisson, et chacun aussitôt de l'en combler ; ailleurs, il assurait que la bête ne mangeait que des bananes, etc. Tous les jours il avait de nouveaux faits miraculeux à raconter, plus extraordinaires les uns que les autres. Ce manège dura plusieurs mois, et le *chuk chek* était depuis longtemps rentré à la forêt ou dévoré par les chiens, que les voyages continuaient encore. Quant au maître, il se trouvait abondamment dédommagé de l'absence de son serviteur par le supplément que celui-ci apportait au menu quotidien.

Le chien sauvage ou *chô bri*. — Cette alliance est du même genre que les précédentes, et, comme celle du tigre, elle procure le bonheur à la chasse au gros gibier. On m'a cité un individu qui conclut cette amitié dans les circonstances suivantes : il aperçut un jour en rêve un *chô bri* (ann., *chó sói*) qui lui proposa de l'accompagner dans la guerre contre le tigre ; il accepta, et fit

aussitôt avec cet animal l'échange du sang. Le lendemain, en se rendant à la forêt, il fut attaqué par une énorme panthère ; il put tirer son sabre et d'un seul coup, il trancha la tête de l'animal. Naturellement il attribua ce beau succès à la protection des *chô bri*. On dit que les amis de cette bête rencontrent souvent dans la forêt des restes de cerfs ou de sangliers qu'elle leur a réservés.

L'éléphant. — L'éléphant, *rôih*, vient après le tigre pour la puissance de son mana. Lorsqu'un Jarai a conclu l'achat d'un de ces animaux, il fait sur lui l'onction du sang, ce qui n'a lieu pour aucune autre bête. Pour en donner le juste prix, il ne devra rien épargner de ce qu'il possède. S'il n'est pas nécessaire de livrer absolument tout ce qui est à la maison, comme on le fait pour la cymbale, on devra donner au moins un échantillon de tout ce qu'on possède, sans négliger les choses les plus minimes, les aiguilles, par exemple. Habits, pagnes, jupons de femmes, langoutis, paniers de cinq ou six espèces, vans, plateaux à servir le riz, marmites en terre, bols à riz, piochettes avec leur manche, haches toutes prêtes à servir, coupe-coupes, poinçons à feu, tout l'attirail de la maison apparaît ce jour-là. Si l'on refusait de se dessaisir de quelque chose, l'animal n'obéirait pas, ne voulant pas se sacrifier à un maître qui lui aurait préféré quoi que ce soit.

Aussitôt la bête livrée, l'acheteur sacrifie un cochon, mêle le sang au *ho'pel*, et fait une onction au sommet de la tête de l'éléphant, de manière que le sang coule bien droit le long de la trompe. S'il arrive jusqu'au bout de l'appendice sans dévier ni à droite ni à gauche, c'est signe que l'animal vivra longtemps. Si le sang coule par côté, c'est de mauvais augure. Cette onction du sang n'a lieu, je le répète, pour aucun autre animal.

Le jour de l'achat, les propriétaires et les cornacs doivent se soumettre à certains tabous pour laisser à l'éléphant une heureuse impression. Ils ne peuvent, par exemple, enlever leurs bracelets, de peur que l'éléphant ne prenne l'habitude de retirer ses pieds de ses entraves ; ils ne peuvent puiser avec la main le riz dans la marmite, de crainte que la bête n'ait l'idée d'aller plonger sa trompe dans les greniers à riz ; ils ne peuvent non plus cueillir ce jour-là ni fruits ni tabac sans en demander l'autorisation, sinon l'animal prendrait l'habitude de marauder à droite et à gauche en marchant.

Nécessairement, les propriétaires et les cornacs devront toujours s'abstenir de manger de la viande d'éléphant. Cela prouve le grand respect que les Moï ont pour le mana de l'éléphant. Sa possession n'est pas seulement un signe de richesse, c'est encore un gage de protection contre les ennemis du dehors ; le *rôih* est en effet regardé comme un gardien extrêmement vigilant, dont l'oreille est toujours en éveil et qui défie n'importe quel adversaire.

L'amitié conclue en rêve avec le génie de l'espèce est une des plus appréciées : c'est une de celles auxquelles on reste fidèle pendant le plus de générations. Ses principaux effets sont : la puissance à la guerre, la richesse et la préservation des accidents. Les Hamong proprement dits se regardent encore

presque tous comme soumis à la défense de manger la chair du *rôih*. Ils racontent que Bŏ Bun, un de leurs ancêtres, rencontra un jour en songe un de ces animaux, que celui-ci le pria de monter sur son bât, qu'il l'aida à traverser quantité de fleuves et de marais, puis qu'il accepta de faire amitié de père à fils avec lui. Après une génération, un de ses petits-fils, nommé Pui, vit un jour son compagnon de route Xiưi piétiné par un éléphant. Pui vola à son secours et sabra un des pieds de la bête. La nuit suivante, le génie lui apparut et lui reprocha cet acte : « Puisque malgré le serment fait par ton grand-père, tu nous as sabrés, lui dit-il, nous te sabrerons à notre tour ! » Quelques mois après, le village était entouré par les Sédang. Pui surpris, voulut s'enfuir, mais, juste à ce moment, un troupeau d'éléphants vint lui barrer la route, ce qui permit aux ennemis de le rejoindre. Ceux-ci lui coupèrent une jambe et le laissèrent pour mort sur le terrain : il expira peu après.

Lorsque quelqu'un désire se procurer des défenses d'éléphant, il doit attendre qu'un rêve favorable lui prouve que son vœu est agréé des esprits. Aussitôt l'objet livré, on l'oint de sang, et on le dépose à la sàlà commune, où il prendra rang parmi les *iăng dơblah*, les génies de la guerre. Aux yeux des Moï, toute la valeur des défenses leur vient de ce que le génie des éléphants aime à venir s'y reposer, et veille alors d'une manière particulière sur le village où on les honore. Dans ces heureux *pơlei*, on entend, parfois, dit-on, vers le milieu de la nuit, comme le bruit d'un éléphant qui piétinerait les arbustes en faisant le tour du village ; et personne ne doute que ce ne soit l'esprit vigilant des défenses qui fait ses rondes pour parer à toute surprise. Le possesseur de ces précieuses reliques devra naturellement s'abstenir de la chair de l'éléphant, sous peine de châtiment immédiat. Et chaque fois qu'on oindra les fétiches protecteurs du village, on ne devra jamais oublier les défenses. L'invocation au *iăng rôih* sera également de rigueur dans chacun des grands sacrifices faits au nom de toute l'agglomération.

Le *chŭk* ou rat de bambous. — Le *chŭk* (ann., *con xôc*) est une espèce de gros rat qui creuse son terrier sous le pied des bambous, surtout du *pơli* (ann., *lê*, arundo agrestis), dont il ronge les racines. Cet animal joue un grand rôle dans beaucoup de légendes : chaque fois, en effet, que le besoin d'un sapeur se fait sentir, c'est toujours à lui qu'on pense. Il est regardé comme un avatar de l'esprit du riz, Iăng Xơri, ce qui lui vaut le privilège d'accorder l'abondance à ses amis. Dans le grenier de ses protégés, le riz, assure-t-on, ne diminue pas plus que la terre que cet animal rejette à l'entrée de son terrier : plus on en enlève, plus il en revient. Les rapports du *chŭk* avec le Iăng Xơri ont probablement pour fondement la vague ressemblance qu'il y a entre les déblais rejetés par cet animal et les grains de riz dans le grenier.

Le génie du *chŭk* est regardé comme aussi vindicatif que l'animal lui-même : ses amis doivent donc de toute nécessité songer au *iăng chŭk*, dans tous les sacrifices rituels qu'ils ont à faire à l'époque des travaux des champs, et ils

doivent apporter une scrupuleuse attention à tous les tabous du Iãng Xơri. Si l'un d'eux venait à toucher à la chair de cet animal, ce serait pour lui la mort sans rémission, à moins qu'il ne prît soin de faire immédiatement amende honorable. Même dans ce cas, jamais une poule ne satisfait ce *iãng* ; il exige toujours au moins un cochon. Si l'on tarde tant soit peu, et que l'on attende que l'esprit du *chŭk* ait commencé ses représailles, il n'y a plus rien à faire : jamais celui-ci ne se laissera toucher. Aussi, dans l'occurrence, jamais on n'offrira une victime expiatoire quelconque ; ce serait tout à fait inutile.

Voici en quelles circonstances un habitant de Hamong Kơtu m'assura avoir contracté amitié avec le *iãng chŭk*. Armé d'une piochette emmanchée d'un long bâton, il était occupé en songe à agrandir l'entrée du terrier d'un de ces animaux qu'il cherchait à capturer. Trois *chŭk* en sortirent à la fois. Il leva son instrument pour les assommer, mais il n'en eut pas le temps : d'un seul coup de dents, un de ces animaux avait coupé le manche en deux. Il se retourna pour ramasser un gourdin tout près de lui, mais avant qu'il l'eût touché, les *chŭk* l'avaient mis en pièces. Son embarras fut au comble, lorsque les trois animaux lui adressèrent la parole : « Tu as voulu nous attaquer, lui dirent-ils ; maintenant c'est nous qui allons te manger ! » Il grimpa aussitôt sur un arbre, mais ses ennemis se mirent à en ronger les racines. Déjà un craquement sinistre se faisait entendre, lorsque le coupable demanda grâce. « Pour cette fois passe ! lui dirent ses adversaires. Mais il nous faut une indemnité. » Très heureux d'en être quitte à n'importe quel prix, il promit tout ce qu'on voulut. A peine descendu de son arbre, il courut au village et acheta, toujours en songe évidemment, le plus gros cochon du village au prix fort. Il revint aussitôt, dépeça la bête et servit le vin. Tous quatre s'unirent sur-le-champ par le serment du sang. « Depuis ce jour, ajoutait le Moï, aucun membre de ma famille ne peut toucher à un de ces animaux sans que je ne ressente dans mon corps quelque chose d'indéfinissable qui excite immédiatement mes soupçons. Je prends alors mes informations, et jamais ces pressentiments ne m'ont trompé. Je me hâte naturellement de *pơkra* mes trois amis chaque fois. »

Le crapaud ou *kit drok*. — Le crapaud est encore une des métamorphoses du Iãng Xơri. Sa peau couverte de boutons rappelle en effet la gale de ce génie, aussi bien que la croûte de riz grillé, *por kra* ou *por kreng* [1]. Ajoutons que très souvent, vers l'époque de la moisson, on le rencontre dans les greniers à riz et dans les *jak* ou paniers à moissonner qu'on dépose, pour la nuit, sur une claie de bambous sous un abri spécial. Il n'en a pas fallu davantage pour faire travailler l'imagination des Rơngao.

---

(1) Cf. ci-dessus p. 49.

On a remarqué également qu'il est très facile de retenir captive une grenouille vivante en lui attachant un lien à la patte. Pour le crapaud, au contraire, on n'y parvient presque jamais : celui-ci est très habile à se dégager en pareille circonstance, et au bout d'un certain temps, on ne retrouve plus que la ficelle. Pour les Moï, ceci ne se comprend que si le crapaud est doué d'un pouvoir magique supérieur, *bơxeh*.

La fiente de cet animal est aussi regardée comme un talisman de premier ordre : on la conserve dans une triple boîte, qui est ointe de sang aux grands jours. Cette fiente aurait la vertu d'apporter la richesse à son heureux possesseur. Ce moyen de faire fortune n'est d'ailleurs pas à la portée de tous. S'il faut en croire l'anecdote suivante, il est très difficile de se procurer cette précieuse matière. Un brave Rơngao ayant entendu vanter ce merveilleux talisman, imagina un stratagème qui, selon lui, devait infailliblement le lui procurer. Il prit un crapaud, le plaça dans un *hơnum*, panier à double paroi, et l'y laissa pendant huit jours complets, après avoir bien assujetti le couvercle, de manière à éviter toute fuite et tout vol. Ce temps écoulé, il ouvrit le panier en faisant déjà des rêves d'or. Hélas ! il retrouva bien l'animal blotti au fond du *h rnum*, mais il eut beau fouiller, impossible de découvrir la moindre trace de ce qu'il espérait.

Etant donné la haute idée qu'on se fait de ce personnage, on s'expliquera facilement la dévotion toute particulière au *Iāng Xơri kit drok*, de tous ceux croient avoir quelque titre particulier à sa protection. De longues générations après le rêve plus ou moins problématique d'un ancêtre, ses descendants n'oublieront jamais d'inviter ce *iāng* au moment des sacrifices agraires. En ce pays d'ailleurs, rien n'est autant à redouter que la famine, et les plus grosses fortunes fondent rapidement si leur possesseur est obligé de se procurer du riz à beaux deniers comptants.

Pour ceux qui sont fidèles à cette alliance, la rencontre d'un de ces animaux vivants, soit au moment du défrichement, *muih*, soit au moment des semailles, *choi*, est le présage d'une année d'abondance. L'augure est également favorable lorsque, en se rendant à l'étranger, on voit un crapaud s'avancer dans la même direction que soi ; on peut être certain de ne pas faire une course inutile et de recouvrer aisément ses créances.

Le fait suivant que rapporte le P. Guerlach donnera un autre point de vue sur un cas spécial [1].

Il y a bien longtemps, un jour d'enterrement, on vit à Kon Mơnei un crapaud s'approcher de la fosse où l'on inhumait un chef de famille. Les sauvages le repoussèrent du pied et le rejetèrent au loin. Pendant la nuit, le fils du mort eut un songe : le crapaud se tenait devant lui menaçant et lui adressait

(1) *Chez les Sauvages de la Cochinchine orientale.* (*Missions Catholiques*, 23 mars 1894.)

des reproches : « Pourquoi m'as-tu repoussé ? C'est avec justice que je voulais pénétrer dans la tombe, puisque je suis ton père. » Le jeune homme répondit : « Tu es mon père, toi ? Un vil crapaud ! Je n'en crois rien ! La première fois que je te rencontrerai, je t'enlèverai la peau pour te manger. »

Deux jours après, il trouva un crapaud qu'il écorcha tout vif et fit cuire avec force gousses de piment. La nuit suivante, nouveau songe, nouvelle apparition du batracien et reproches plus accentués que la première fois. A son réveil, le jeune homme fut tout surpris de trouver un crapaud assis dans le foyer à côté de lui. Cette fois il eut peur et craignit de mécontenter ses nobles ancêtres. Il s'approcha du crapaud, lui demanda pardon de l'avoir menacé et le pria de dire ce qu'il désirait ; en fils obéissant, il accomplirait fidèlement ses prescriptions. L'animal voulut bien affirmer qu'il ne conservait pas de rancune ; il prescrivit de sacrifier un cochon et une poule et d'offrir du vin de millet ; après quoi, le riz pousserait admirablement.

Le sauvage observa ces prescriptions et déposa sur le seuil de sa porte divers morceaux de viande et un peu de vin, le tout à l'usage du crapaud. Celui-ci reparut la nuit suivante et félicita son jeune parent : il lui commanda de sacrifier encore un jeune buffle mâle dont les cornes auraient un empan de longueur. Une fois ce sacrifice accompli, l'ancêtre ne se montrerait plus en songe, mais on le trouverait dans les champs, veillant à la garde du *pơgang bak* [1]. Effectivement, le lendemain, on vit messire crapaud au pied du *pơgang* : la récolte du riz fut magnifique.

Pendant deux générations, on fut fidèle aux conseils du grand-père, et chaque année, au moment des semailles, le crapaud venait auprès du *pơgang*. A cette époque les greniers regorgeaient de riz et les hommes ne manquaient de rien. Cette abondance leur devint fatale : ils oublièrent les bonnes traditions et négligèrent les sacrifices. La punition ne se fit pas attendre : le riz sécha sur pied, et la famine vint avec son cortège de misères. »

Il nous paraît y avoir contradiction entre ce fait et les précédents. Si le crapaud est fils du lãng Xơri ici, comment peut-il être fils de l'âme des ancêtres plus loin ? Le Moï comprend les choses autrement. « Pourquoi, dit-il, n'y aurait-il pas, dans le monde des crapauds, des familles et des tribus comme il y en a chez les hommes ? Et si les crapauds des Hamong par exemple descendent d'un avatar du lãng Xơri, pourquoi ceux de Kon Mơnei ne pourraient-ils pas être les fils d'une réincarnation des mânes d'un ancêtre du village ? »

Le *kit trol*, espèce de rainette à la peau blanchâtre comme celle de l'arbre dont elle porte le nom ( ), est aussi regardé comme un des supports du lãng Xơri, sans doute parce qu'on le rencontre assez souvent dans les greniers. Comme tel, il a lui aussi un certain nombre d'amis.

---

[1] Plante que l'on fait pousser dans les champs au moment des semailles

[2] *Long trol* = ann., *cây bang lang*.

Lorsque le *grang grai*, cigale qui chante au moment où l'épi du riz commence à sortir de sa gaîne, c'est-à-dire vers l'époque où a lieu la cérémonie du *pơjơrao* (1), fait entendre son cri joyeux, on dit qu'il secoue le paddy dans une calebasse, et que c'est signe que la moisson approche. Ce dicton a suffi pour faire regarder le *grang grai* comme un autre avatar du lăng Xơri ; il y a le *lăng Xơri grang grai*, comme il y a le *lang Xơri chuk*, le *lăng Xơri kit drok*, et bien d'autres encore. Au village de P. Dơdrâp, il y a tel vieux bonhomme qui prétend avoir fait amitié avec cette cigale. Actuellement encore, il ne cesse de l'inviter à tous ses sacrifices, et il lui attribue l'abondance qui règne à peu près continuellement, je l'avoue, dans son grenier.

Le serpent *rơkok* (2). — lăng Xơri affectionne aussi beaucoup la forme du serpent *rơkok*, *baih rơkok*. On voit en effet très souvent ce reptile à l'affût des rats dans les greniers à riz, où ces rongeurs pullulent. Ce serpent aime aussi à se réfugier dans les petites cases rituelles, *bak*, que l'on construit dans les champs. Sa présence dans ces endroits sacrés concorde trop avec la croyance des Rơngao au sujet du lăng Xơri, pour ne pas les amener à voir en rêve l'esprit du riz sortir triomphant du corps de ce reptile. L'abondance apportée par le *lăng Xơri baih rơkok* participe aux conditions d'existence de l'animal sous la forme duquel il apparaît : lorsque le serpent est repu, il l'est à ne plus pouvoir se traîner ; mais lorsqu'il a faim, il a le ventre absolument plat. Pour les amis du *baih rơkok* il en sera de même : lorsque la moisson sera bonne, ils auront du riz à ne savoir qu'en faire ; mais lorsque l'année sera mauvaise, leur grenier sera tout à fait vide.

L'amitié du cobra, *baih tur*, accorde les mêmes privilèges que celle du *baih rơkok*.

Le nycticèbe ou singe dormeur. — Le nycticèbe, *dok tơli* (3), est un étrange animal, très doux, assez familier, s'effarouchant peu de la présence de l'homme, ne vivant que de fruits et d'insectes, sans jamais toucher au riz. D'après les Rơngao, son inertie apparente cacherait une très grande habileté, *bơxeh*. Lorsque l'on capture un de ces animaux et qu'on l'attache pieds et poings liés à un bâton pour le transporter, on peut être certain de ne pas le retrouver, si on l'abandonne un certain temps dans cette position sans le surveiller. Tous ont pour lui un respect superstitieux, et personne ne se nourrit de sa chair. Il est réputé comme un génie à compétence universelle. Comme on le rencontre très souvent accroché aux arbres près des champs de riz sur lesquels il semble veiller, il n'a pas fallu grand effort d'imagination pour lui

(1) *Pơjơrao* = aspersion du riz. Cf. *Rites agraires.*
(2) *Baih rơkok* = Ann., *con rắn rồng*, serpent ratier.
(3) *Dok tơli* = Ann., *con cù lần.*

trouver des rapports avec le ïāng Xơri. D'aucuns prétendent qu'il accorde le don d'être heureux à la chasse aux petits oiseaux. D'autres lui attribuent leur bien-être. L'état de somnolence dans lequel il est continuellement plongé ressemble assez au sommeil des sorciers, pour que les Rơngao en aient aussitôt tiré cette conclusion : un animal qui dort toujours a sans cesse son âme dans le monde des esprits ; il doit donc connaître tout ce qui se passe en ce monde, lequel n'est que l'écho du monde supérieur. Chaque fois que les enfants Moï l'aperçoivent au sommet d'un arbre, ils ne manquent jamais de tirer leur horoscope de la façon suivante : on lui présente un bambou ; s'il étend la main et le prend, on deviendra riche ; s'il le refuse, on restera pauvre toute sa vie. On lui demande aussi de quel genre de mort on mourra ; s'il fait tomber des feuilles vertes, c'est présage d'accident ; s'il ne jette que des feuilles sèches, c'est signe qu'on mourra de mort naturelle.

Sur son arbre qu'il arpente lentement dans tous les sens à l'aide de ses grands bras, le nycticèbe est surtout considéré comme l'initiateur des sorciers mesureurs. Je n'ai pas ouï dire que pour arriver au pays où habite le génie des *dok tơli*, il y eût des épreuves à subir. Lorsque l'alliance a lieu, ce *iāng* remet simplement à son visiteur soit un morceau de bois de la longueur d'un empan, soit une hampe de lance, parfois remplacée par une corde d'arc non préparée. Quel que soit le symbole, celui-ci aussitôt reçu disparaît et s'identifie avec le corps du favori du nycticèbe. Si c'est un morceau de bois d'un empan, le bénéficiaire deviendra sorcier à l'empan, *bơjău hơda* ; si c'est une hampe de lance ou une corde d'arc, il sera sorcier à la brasse, *bơjău plaih*.

Pour reconnaître les maladies, le sorcier à l'empan invoque son *gru*, puis un assistant énumère les diverses causes de maladies : maléfices, *deng* ou *gŏm*, dettes aux esprits, *hơnoh*, violation d'un tabou capital, *hơdrĭ*, fautes envers les esprits divers, *dôih*, etc., et chaque fois le sorcier comptera sur son propre corps, en partant de l'extrémité du médius de la main gauche, combien il y a d'empans pour arriver à la naissance du bras droit ; puis il recommencera à mesurer en sens contraire. Si à l'aller il trouve six empans, par exemple, et qu'il en trouve autant au retour, la cause énoncée n'est pas la vraie ; si au contraire, au retour il trouve, par exemple, six empans et demi, c'est que le *gru* a allongé le corps de l'opérateur pour indiquer que celui-ci a découvert la vraie cause du mal. Le genre de maladie une fois déterminé, le *bơjău* recommence l'opération de la même manière pour trouver la cause spécifique. Par exemple, si le principe désigné est un *hơnoh*, dette aux esprits, on demandera quelle espèce de *hơnoh* ? Est-ce celui d'un bœuf, d'une chèvre, d'un cochon, etc. ? On procédera de même par élimination pour déterminer la cause individuelle : par exemple, la raison pour laquelle on est *hơnoh* d'un bœuf.

Le *bơjău plaih*, ou sorcier à la brasse, opère de la même manière ; seulement au lieu de mesurer avec sa main les empans sur son propre corps, il prend un bambou quelconque à défaut d'une hampe de lance ou d'une corde

d'arc ; sur ce bois, il prend la longueur d'une de ses brasses en partant d'une extrémité du bambou ; son aide fait une encoche pour marquer l'endroit exact où aboutit l'extrémité de ses doigts. L'opérateur recommence une seconde fois à brasser en partant de l'encoche en question : si le bois s'allonge de manière à mesurer par exemple une brasse et un empan, le signe est absolument convaincant. Le *bơjâu plaih* est un des plus répandus.

Le muntjac. — Le *jil* (ann. *con mang*), cervulus muntjac ou kidang, est regardé comme un devin des plus habiles. On prête grande attention à son cri, soit au commencement des semailles, soit lorsqu'on part en guerre, soit lorsque l'on va réclamer une dette, faire des échanges, ou régler quelque vieille affaire. Ce don particulier de mancie serait dû à l'origine de cet animal : la croyance populaire en fait en effet le fils d'un fantôme, *kiăk*.

La légende raconte qu'un jour, un de ces animaux se prit aux lancettes d'un champ de riz ; le propriétaire l'aperçut le lendemain matin en faisant sa ronde en compagnie de son fils. « Va me couper un brancard pour transporter la bête, » dit le père en donnant sa serpe à son fils. Celui-ci alla couper le bois nécessaire, y attacha la bête, et tous deux l'enlevèrent sur leurs épaules. Le père marchait le premier : il avait à peine fait quelques pas que son fils cria : « Père ! ce *jil* est extraordinaire : voici qu'il me tire la langue. » — « Tais-toi, mon enfant, ne parle pas de lui ; nous serions enguignonnés. » A peu de distance de là, nouvelle exclamation du jeune homme : « Père ! Père ! ce *jil* est tout à fait étrange ! Je commence à avoir peur ! » — « Tais-toi de grâce ! veux-tu donc que nous ayons la guigne ? » — « Père, dépeçons-le tout de suite : je n'en puis plus. » — « Tu as raison. Reste ici ; je vais couper des bambous pour faire des tubes qui nous serviront à loger la viande. » Le père avait compris que la bête était un fantôme, *kiăk*, qui s'était changé en *jil*. Pris lui-même d'une peur intense, il ne put résister à l'envie de se sauver et de rentrer à la maison. A peine était-il arrivé que sa femme lui demanda des nouvelles de leur fils. « Où est-il ? » lui dit-elle. — « Tiens, il n'est pas ici ? Je le croyais rentré bien longtemps avant moi ; c'est pourquoi je suis parti sans m'inquiéter de lui. » — « Il faut aller à sa recherche ! » — Je n'ose partir seul. » — « On te trouvera quelqu'un. » Même avec plusieurs compagnons, l'homme partit très mal à son aise. Quand il arriva à l'endroit où il avait quitté son fils, il ne trouva plus qu'un cadavre déjà en pleine décomposition. « Pourquoi ce tas de bois ? et que vient faire ici ce brancard ? » lui demandèrent ses compagnons. Il fut obligé de s'expliquer et d'avouer que tous deux rapportaient un *jil* sur leurs épaules, et que cet animal, bien que mort, tirait encore la langue et tournait la tête ; ce que voyant, il avait pris peur et s'était enfui. La lâcheté de cet homme le fit tomber dans le mépris public. Depuis ce jour, on sut que le *jil* descendait d'un fantôme.

L'alliance avec le *jil* procure l'abondance dans le grenier et le don d'élever les porcs. Pour ses amis, sa rencontre à l'époque des semailles, *choi*, ou au

début d'un voyage est d'aussi bon augure que celle du crapaud dans les mêmes circonstances. Le village de Kon Hngo est de notoriété publique celui où le muntjac a le plus de fidèles. Parmi ses habitants, très peu osent le chasser.

Le tragule ou *chơkuei* (tragulus pigmæus) a lui aussi d'assez nombreux pupilles : sa rencontre au début des semailles signifie également belle moisson pour ses amis.

La loutre. — La loutre, *pơhei*, est par rapport au poisson ce que le tigre est pour le gros gibier de la forêt. Ses amis obtiennent d'elle le don d'être toujours heureux à la pêche. Le symbole qui leur est remis en gage de cette faveur est un *bơgang*, tubercule de zingibéracée, qui aurait la vertu d'attirer le poisson vers les engins de celui qui le possède.

La tortue de rivière. — Le don de la pêche peut être aussi accordé par le *tơpa*, (ann., *con ba ba*, tryonix ornatus, ou tortue de rivière). Celle-ci jouit en outre du pouvoir d'accorder le don du riz. On prétend que le roi, *pơtao*, ou le père, *iong*, de cette espèce aurait les deux ailerons de la carapace tout en or. Quiconque le verrait de ses yeux devrait s'attendre à mourir sous peu. On m'a cité plusieurs faits à l'appui de cette affirmation.

Le python et l'ophiophage. — Le python, *klan*, et l'ophiophage, *prao*, sont aux serpents ce que l'éléphant est aux quadrupèdes. Cette spécialité d'être des géants dans leur genre leur donne droit à des honneurs particuliers. On ne mange jamais l'un d'eux sans le partager entre tous les gens du village, ce qu'on ne fait pas pour les autres menus serpents. Tous deux sont également regardés comme des *iăng* très puissants, et toutes sortes d'histoires circulent sur leur compte. La bave du premier rendrait glouton à pouvoir avaler un cerf tout entier en un seul repas. Lorsque le second pond ses œufs, le ciel n'oserait pleuvoir, cet animal imposant le respect même au dieu du tonnerre [1]. Toujours d'après les Moï, le *prao* ne serait pas un serpent essentiellement différent du *baih tur* ou cobra [2]. Pour devenir *prao*, un *baih tur*

---

(1) Les Moï assurent que les années où l'ophiophage pond ses œufs sont toujours des années de sécheresse. La foi en la crainte que le *prao* inspirerait au dieu du tonnerre fournit aux Sédang un moyen d'obtenir la cessation des pluies. Ils tressent de longs rubans en fibres de bambou et terminent l'une des extrémités par un renflement qui imite vaguement la tête de l'ophiophage en colère. A l'aide de hautes perches ils suspendent simplement au milieu de leur village ces longs rubans, la tête tournée vers le ciel. Ce moyen, paraît-il, est infaillible.

(2) Cf. Bonifacy, *Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin* (*BEFEO*, XIV, n° 5, p. 26, note). « Le *hổ mang* (ophiophagus elaps) est le plus grand serpent venimeux. Ce colubridé à cou dilatable comme le cobra, avec lequel les profanes le confondent, peut atteindre quatre mètres. Il ne fuit pas à l'aspect de l'homme, se dresse sur la partie inférieure de son corps et balance sa tête et son cou dilaté. Il est assez connu dans la haute région. »

n'aurait qu'à subir victorieusement l'épreuve suivante : se faire avaler par un *prao*, et sortir vivant et entier par la voie rectale de son parrain.

Une alliance avec le python ou l'ophiophage procure le don des richesses : on prétend en effet qu'on rencontre parfois ce dernier surtout lové dans les jeux de tamtams qui sont pour les Moï le symbole des richesses. Mais la fortune accordée par ces deux serpents est assez instable et soumise à des vicissitudes terribles : aujourd'hui on fera de bonnes affaires, mais demain, une mauvaise chance viendra faire perdre tous les profits de la veille et même davantage. Cette croyance est toujours basée sur le principe que le don participe à la condition du donateur ; or, comme je l'ai déjà dit, la condition de tout serpent est d'être rassasié des semaines entières et d'avoir faim pour le moins aussi longtemps.

L'alliance du Phia Luang de Dak Rơde avec un *klan* est restée célèbre dans tout le pays. Son frère avait pris un python vivant. Pendant la nuit cet animal lui apparut. « Rachète-moi, lui dit-il, et rends-moi la liberté, je te promets de te rendre riche. » A son réveil, Phia Luang offrit à son frère un cochon bien gras pour racheter le python, afin de pouvoir lui accorder la grâce demandée. La nuit suivante, nouveau rêve : cette fois le serpent invita son bienfaiteur à le suivre pour recevoir de quoi compenser ses débours. A un certain moment, tous deux rencontrèrent un ruisseau : « Si tu ne peux me suivre sous les eaux, dit le python, reviens ici demain ; je déposerai sur cette rive ce que je te destine. » De grand matin Phia Luang se rendit à l'endroit désigné et il y trouva la célèbre jarre *kơjei*, jarre fétiche que l'on voit encore dans la sâlâ de Dak Rơde, et dont j'ai déjà parlé plus haut.

Le varan ou *tokơt*. — La chair du varan [1] est tabou pour presque tous les Moï originaires de Pơlei Dơbau [2], parce qu'ils prétendent que l'une de leurs ancêtres se changea jadis en cet animal.

Autrefois, disent-ils, vivait dans ce village une vieille femme, si vieille que son corps s'était recroquevillé au point qu'elle pouvait dormir au large dans un *ơton*, van de 80 cm. de diamètre. A la fin, ce lit devint encore trop grand pour elle : on la transporta sur un *grang*, panier à pêche de 50 cm. de diamètre. Là une queue lui poussa, et elle devint varan ; puis un beau jour, elle se leva et fit ses adieux à ses enfants : « Lorsque vous me rencontrerez, leur dit-elle, soit à l'époque des défrichements, soit au commencement des semailles, réjouissez-vous : l'année sera bonne. » Depuis, les habitants de ce village n'osent plus chasser cet animal de peur d'atteindre un de leurs parents.

---

(1) Ann., *con kì dà*.

(2) Ancien village de la rive gauche du Blah, voisin de Kontum ; ce village est actuellement divisé en plusieurs hameaux.

Ailleurs, le *tơkot* est objet d'alliance comme une incarnation du lăng Xơri, sans doute parce qu'on le rencontre parfois dans les greniers à riz.

Le poisson *rơpong*. — Parmi les poissons, seul le *rơpong* (ann., *cá vông*) mérite que l'on recherche son amitié. La quantité considérable de frai de cette espèce que l'on rencontre dans les rivières a fait regarder ce poisson comme le symbole de la fécondité. On raconte qu'autrefois certaine vieille femme de Hamong Kơtol n'avait jamais pu nourrir une seule truie qui lui eût donné des petits : toutes celles qu'elle avait essayé d'élever étaient invariablement infécondes. Quelqu'un lui suggéra l'idée de leur donner à manger du *rơpong*. La nuit suivante, le génie de ce poisson vint lui promettre la fécondité pour ses truies à condition que ceux qui les nourriraient ne mangeassent jamais de la chair de ses pupilles. Actuellement beaucoup de femmes de ce village sont encore fidèles à ce tabou. D'aucuns attribuent également leur nombreuse postérité à l'amitié du *rơpong*. La transgression du tabou vaut généralement aux coupables des ulcères inguérissables, *kren* ; leur peau devient tachetée comme celle de ce poisson.

Le milan. — Le plus couru des oiseaux au point de vue qui nous occupe paraît être le milan, *klang* : sa fortune lui vient probablement de la croyance que le *mơhol blô*, l'âme inférieure des riches, après avoir erré sur la terre tant que les os du corps subsistent, se change en milan lorsque les restes de son support ont disparu complètement. Il paraît logique aux Moï que ceux qui n'ont cessé de « manger » leurs voisins pauvres durant le cours de leur vie, gardent leurs anciennes habitudes sous une autre forme dans l'existence de l'au-delà. Tel individu de Kon Gung me racontait précisément que cet animal était devenu tabou pour lui, parce qu'un jour l'âme de son père lui était apparue et lui avait révélé qu'elle était devenue milan ; elle l'avait en même temps menacé de ruine et de mort s'il touchait à lui ou à sa postérité. « Comme tous les *klang* se ressemblent, me disait-il, impossible d'épargner sûrement mes frères ou mes neveux, si je ne m'abstiens absolument de nuire à l'espèce entière. » Le talisman offert par ce rapace est généralement un *bơgang*, (racine de zingibéracée). Quelquefois cependant le *klang* offre d'autres objets. Un ancien habitant de Hamong Kơtu, du nom de Non, avait placé un piège à lacet, *tal*, au milieu de son champ ; la nuit, un *klang* lui apparut et lia amitié avec lui. Le lendemain, en visitant son engin, Non trouva son lacet détendu ne retenant que quelques plumes de milan avec un morceau de cire. Le Moï a toujours gardé ces objets très précieusement, les regardant comme un des gages de sa fortune.

L'engoulevent. — Après le *klang*, il faut citer l'engoulevent, *băk* (ann., *chim dạp muỗi*), que les Moï appellent l'oiseau forgeron, à cause de son cri perçant qui retentit dans la nuit, assez semblable au bruit d'un marteau tombant

sur le fer. Ils prétendent que, durant l'âge héroïque, cet animal était un forgeron, et qu'il fut changé en oiseau à la suite d'un cataclysme. On dit que c'est lui qui forge les haches en silex dont le dieu du tonnerre se sert pour foudroyer les grands arbres [1]. C'est pourquoi les Rơngao continuent à le regarder comme le patron des forgerons. C'est de lui qu'ont rêvé tous ceux qui sont devenus des maîtres dans l'art de la ferronnerie.

Le *băk* est aussi regardé comme un oiseau très charitable : telle famille de P. Dơdrap s'abstient de la chair de cet animal à la suite du fait suivant. Le grand-père tomba un jour d'un arbre et perdit connaissance ; il lui sembla alors qu'un de ces oiseaux venait se poser sur son corps, et que de ses ailes il se mettait à l'éventer tout doucement. Aussi quand il reprit ses sens, il ne fut pas du tout surpris d'apercevoir un *băk* sur un arbre à côté de lui. A partir de ce jour, le sauvage reconnaissant ne manqua pas d'inviter cet oiseau à tous ses sacrifices. Ses fils, eux, se contentent de ne pas le manger.

La poule de forêt. — On peut encore signaler la poule de forêt, *ir gung ;* chez les Halang, où l'on nourrissait jusqu'à ces derniers temps beaucoup d'esclaves, une alliance avec le génie de cet oiseau sauvage par excellence était regardée comme un gage de paix dans la maison ; mais les infidélités aux promesses échangées étaient aussitôt punies par la fuite des esclaves que l'oiseau faisait participer à son amour de la liberté.

Le perroquet blanc. — Les Rơngao parlent du perroquet blanc, *dĭt kŏ*, comme nous parlons du merle blanc ; ils assurent que ce phénomène, bien que très rare, existe réellement : il représente le roi ou génie de l'espèce, et son bec est regardé comme un talisman de richesses incomparable.

Le rat blanc. — De même qu'il y a un roi des perroquets, il y a également un roi des rats ; ce dernier serait, lui aussi, de couleur blanche et armé de deux longues défenses en ivoire semblables à celles de l'éléphant. Heureux le mortel qui arrive à le prendre au piège, car ces défenses sont un talisman de même nature que le bec du perroquet blanc, à condition naturellement, qu'on respecte les protégés du génie.

---

(1) Ces haches en silex que les Bahnar appellent *xung Bok Glaih*, « haches du Bok Glaih », et les Rơngao *chông Bŏ Băk* ou *Bŏ Uek*, « haches du Grand-père Engoulevent », constituent un fétiche de premier ordre, lorsqu'on les rencontre au pied d'un arbre qui a été foudroyé, et lorsqu'un songe est venu les authentiquer. On estime que Bŏ Brŏk continue à entretenir des relations avec l'instrument qui lui a servi une fois. Ce fétiche doit se placer à la sâlâ avec les *iăng dơblah*. Les haches en silex que l'on trouve par hasard n'importe où, n'ont aucune signification, à moins d'un rêve subséquent. Dans ce cas, elles peuvent aussi bien devenir *jơuang* de l'esprit des eaux, que *tơmŏng* du Iăng Xơri.

La peau de serpent. — La peau d'un serpent qui a mué serait aussi une amulette de même genre. Mais pour qu'elle soit efficace, il faut surprendre le reptile au moment précis où commence la mue, saisir l'animal par la queue et tirer à soi, de manière à aider efficacement le serpent à se dégager. Cette rencontre vaudrait tous les songes, si l'on a soin, comme cela va de soi, de confirmer l'alliance par un sacrifice. La vertu de cette relique est de rendre celui qui la porte aussi habile qu'un serpent à éviter les pièges et les lancettes. La légende assure même qu'autrefois elle rendait les gens invisibles.

Le rat palmiste, *prok*. — Un certain Phia Luang de Dak Rơde aurait un jour suivi en rêve cette agile petite bête. De branche en branche, d'arbre en arbre, elle le conduisit chez les Annamites fondeurs de marmites, puis chez les Laotiens batteurs de tamtams. Partout on lui permit de prendre tout ce qu'il pourrait emporter. Ce fut le commencement de sa fortune, car, à partir de ce jour, les marmites et les tamtams ne cessèrent d'affluer chez lui.

Le *kle*, autre petit rongeur de même genre, à rainures dorsales blanchâtres, accorderait le don du riz.

Le gekko, *pakke*, qui se cache si souvent dans la paillotte des greniers à riz, ne peut, lui non plus, manquer d'avoir des rapports avec Iăng Xơri.

Les araignées. — Il y a des gens qui doivent toute leur fortune aux araignées. Un ancien chef de Pơlei Kơbei, nommé Lăm, fut dans ce cas. Une grosse araignée lui apparut un jour, elle fit amitié avec lui, et l'invita à la suivre. Lăm y consentit, et le voilà qui parcourt la forêt en marchant sur ses mains et ses pieds écartés à la manière des araignées. A l'imitation de son guide, il évita soigneusement tous les endroits souillés qui sont aux abords des villages. L'araignée le conduisit à un *long hara* (ann., *cây sung*, sycomore) sur lequel il découvrit une rose de près d'une demi-brasse de diamètre ; sur l'invitation de son guide, il la cueillit et la garda précieusement. Au retour, il rencontra un petit tertre dont il dut faire le tour complet, puis il rentra. A son réveil, Lăm ouvrit la main, la fleur y était encore, mais elle s'était changée en une pierre blanche. Lăm la conserva soigneusement. Dans la suite, il devint très riche et très habile à démêler les affaires moï, et jamais il ne connut la disette. Malheureusement, il perdit tous ses enfants de son vivant. Cette série de deuils ne lui serait pas arrivée, assurait-il, si l'araignée ne lui avait fait contourner le tertre sinistre. Lorsque le sycomore sur lequel il avait cueilli sa rose mystérieuse, se dessécha, Lăm y vit le présage de sa mort prochaine, et de fait, celle-ci ne tarda pas.

Les *mơngang*. — Même les *mơngang*, (ann., *kiên bò nhọt*), ces grosses fourmis noires si terribles et dont la piqûre est si douloureuse, savent se trouver des amis et les aider efficacement. On raconte qu'un nommé Thuơnh de

l'ancien P. Hơdau (1) en fit personnellement l'expérience. Un jour de pluie, il s'était réfugié sous le mirador de son champ. Les termites ailés se mirent à sortir le long des colonnes, et aussitôt accoururent les fourmis noires leurs terribles ennemies. Comme passe-temps, Thuơnh s'amusa à prendre les termites et à les jeter aux *mơngang*. La nuit suivante le génie de ces insectes vint lui demander de faire l'échange du sang ; il lui remit ensuite une poignée de lancettes en bambou *rơjêl*, puis disparut. Thuơnh devint à tel point heureux à la chasse, *bơgap*, que jamais il ne revenait bredouille de la forêt. Un jour après boire, Thuơnh se vantait de ce don merveilleux : quelqu'un le prit au mot : « Si tu dis vrai, lui dit-il, va à la forêt maintenant, et si je te vois rapporter quelque chose, je te croirai. » Thuơnh accepta le défi : à peine avait-il quitté le village, qu'il tomba sur un grand cerf ; il le poursuivit à la course, et par un heureux hasard, celui-ci alla bientôt s'enliser dans un marais. Le contradicteur dut se rendre à l'évidence.

IV. — Alliances avec les esprits des plantes.

Le bambou *kram*. — Les arbres dont il est bon de rêver paraissent moins nombreux que les animaux. En tête vient le *kram* (ann., *tre*). C'est le plus puissant des bambous : il forme des barrières impénétrables et résiste aux orages les plus furieux ; de plus, tandis que les autres espèces de bambous fleurissent et meurent à des intervalles assez rapprochés, le *kram* vit plus que centenaire. Il n'en a pas fallu davantage pour que les Moï lui trouvassent un mana plus puissant qu'aux autres plantes ; de là à le croire habité par un *iâng* supérieur, il n'y avait qu'un pas.

Dans les légendes qui reflètent l'esprit courant, on voit parfois ce bambou s'animer et prendre sous sa protection les déshérités du sort. C'est ainsi que dans l'histoire du Prince Papaye, Dam Rơhung, on raconte que le père du héros tuant impitoyablement tous ses enfants mâles, sa mère se retira dans la forêt pour accoucher en cachette ; puis elle enveloppa son fils dans un pagne et le suspendit au sommet d'une tige de *kram*, demandant à celui-ci de vouloir bien le lui garder. Le *kram* eut pour l'enfant des soins maternels : il le berçait au souffle du vent, et abaissait tout doucement sa tête pour le remettre à sa mère, chaque fois que celle-ci venait lui donner le sein.

Nombreuses sont les formes sous lesquelles se présente l'esprit du bambou *kram* pour offrir sa protection. Les uns rêvent qu'ils tombent à l'eau et que c'est à une branche de *kram* qu'ils doivent leur salut. D'autres se voient poursuivis soit par un tigre, soit par un éléphant, soit par un sanglier ; à bout de souffle ils se réfugient derrière un massif de bambou et prient celui-ci de les cacher. Parfois

---

(1) A 20 kilomètres au Sud-Ouest de Kontum.

il semble qu'on est en voyage et qu'un massif de bambou impénétrable vous barre la route : tout à coup, on voit les bambous s'écarter et vous livrer passage. Quelques-uns se croient transportés dans une maison dont les colonnes ou même l'escalier seulement sont en *kram*. D'autres enfin se verront grimpant au sommet d'un de ces massifs et s'y construisant une case. Dans ce dernier cas surtout, il importe de ne pas trop craindre les épines et d'atteindre le sommet coûte que coûte : si on prenait peur, le rêve serait plutôt d'un mauvais augure, et présagerait soit une mort prématurée, soit une maladie de langueur, le rhumatisme ou l'ankylose.

Cette amitié procure le privilège de vivre longtemps et d'échapper aux pièges de ses ennemis, contre lesquels on est protégé comme par une haie impénétrable. L'alliance avec le *kram* comporte l'interdiction non seulement de se nourrir de ses pousses, mais même de le couper et de l'ébrancher. Lorsque ces deux dernières opérations sont absolument nécessaires, il est toujours péférable d'avoir recours aux services d'un voisin charitable.

Le *jơri* ou ficus religiosa. — Dans l'estime des Rơngao, après le *kram* vient le *jơri*, lequel est également symbole de vigueur et de longévité. Le culte de cet arbre se manifeste par le respect des coins de forêt qui renferment quelque géant de cette essence. On épargne les arbres dans un certain rayon tout autour de lui, de peur que le feu n'y arrive et n'excite la vengeance de l'esprit supérieur qui en est l'âme. S'il est absolument nécessaire de l'abattre, quelques supercheries viendront à point distraire le *iāng*. Ici par exemple on attachera un chien à l'endroit présumé de la chûte ; comme l'animal sera nécessairement écrasé, l'esprit, au lieu de songer à la vengeance, ne pensera qu'à s'enfuir au plus vite pour ne pas être souillé par le sang de cet animal impur. Ailleurs on fera donner le premier coup de hache par un enfant nu : ce spectacle aura pour résultat de distraire l'esprit de ses idées de vengeance. Chez les Sédang, après l'enterrement d'une personne décédée de male-mort, ceux qui ont accompagné le corps font le tour d'un de ces arbres afin de participer à sa longévité. Dans quelques villages appartenant à cette tribu, lorsqu'un enfant est mort avant le *puot klôk*, section du cordon ombilical, cérémonie qui remplace le *hlum don*, insufflation de l'esprit des Bahnar et des Rơngao, on place le petit cadavre dans un simple panier à moissonner, *jak*, et on le suspend au sommet d'un ficus, afin d'obtenir que le *jơri* accorde une vie plus longue aux frères qui naîtront dans la suite. Pour éviter d'être empoisonné par l'odeur fétide d'un cadavre, pensent ces gens simples, l'esprit du ficus n'aura garde de refuser cette faveur.

Lorsque cet arbre daigne accorder son amitié, c'est donc aussi la longévité qu'il apporte. Comme le *kram*, le *jơri* fait ses avances de mille manières : d'aucuns se voient invités à grimper le long de cet arbre, d'autres se trouvent tout à coup transportés dans une case construite au milieu de ses branches, etc. Le seul tabou qui résulte de ce songe c'est la défense de toucher au *jơri* même

qui a été en particulier l'objet du rêve. Un étranger qui oserait le couper serait aussitôt mis à l'amende, pour avoir attenté aux jours de l'ami dont la destinée était unie à cet arbre.

Le *bring*. — Tout ce qui vient d'être dit du *jơri* peut s'appliquer au *bring*, grand hopéa, ann., *sao cát*. C'est dans le pays l'arbre susceptible d'atteindre les plus grandes dimensions. Pour les géants de cette essence, on professe le même culte que pour les grands *jơri*, et quand on doit les abattre, les précautions décrites plus haut sont également nécessaires ; même on invite nominalement aux sacrifices les esprits des grands *bring* comme ceux des grands *harai* (1), ce qui n'a pas lieu, au moins en général pour les *jơri* (2).

La longévité est également le fruit de son amitié. Comme exemple de ses manifestations, on m'a cité le cas d'un nommé Brau de Kon Trang Mơnei, qui vit en rêve un génie sortir d'un de ces arbres et lui offrir l'alliance de père à fils. Durant la vie de son protégé, il est également défendu à quiconque de toucher à l'arbre particulier auquel est liée la destinée de cet homme.

Le *hara* **ou sycomore**. — J'ai déjà parlé du *hara* (ann., *cây sung*) : les moins initiés à la botanique savent que les fleurs du figuier sont les figues elles-mêmes. Les indigènes de ce pays prétendent cependant que cet arbre donne parfois une belle rose blanche. Il en est un peu de ce cas comme de celui du perroquet blanc ou du rat à défenses. Son amitié est signe de longévité, d'abondance et de fécondité : ces dernières qualités sont symbolisées par les innombrables figues sauvages qui ne cessent de couvrir cet arbre.

Quelques fruits. — Plusieurs habitants de Dak Dreï s'abstiennent du *pli xuh* (ann., *trái dây che*) ; un de leurs ancêtres aurait vu en rêve un écureuil cueillir un de ces fruits et le jeter à ses pieds ; le lendemain, il fit un sacrifice d'alliance, et depuis, ses descendants n'osent plus toucher à ce fruit. J'ai vu d'autres personnes respecter les *pli hơmon* dans les mêmes conditions.

Iāng kơhlâu **et** *iāng gơgul*. — Outre les esprits habitant spécialement telle ou telle espèce d'arbres dont ils sont comme la grande âme personnifiée, il y a une catégorie de *iāng* qui s'établiraient indifféremment tantôt sur une espèce d'arbre, tantôt sur une autre. Ce sont les *iāng kơhlâu* ou *hơlâu*. Les sujets dans lesquels résident ces esprits révèlent souvent la présence de ces derniers par une flamme mystérieuse que l'on aperçoit durant certaines nuits, et par un parfum délicieux qui rappellerait celui des bananes bien mûres. Ces lueurs et cette bonne odeur peuvent apparaître aussi bien sur un bois mort, même sur

(1) Ann., *cây dầu rái*. dipterocarpus alatus. Cf. *Rites agraires*, p. 512 et passim.

(2) Il faut faire exception pour certains *jơri* qui ont leur légende spéciale, comme le *jơri Pok* de P. Dơbur, pour lequel les voisins ont une dévotion toute particulière ; dans ce cas, on invoque le *iāng Jơri Pok*, et non simplement le *iāng jơri*.

une simple poutre de maison, que sur un arbre vivant. Qu'un vulgaire mortel fende l'arbre en question, qu'il le réduise même en mille petits morceaux, il n'y trouvera rien d'extraordinaire. Mais qu'un chéri des dieux soit favorisé d'un songe dans lequel le *iăng kơhlău* offre son alliance et indique l'endroit précis où il siège, celui-ci n'aura aucune peine à le découvrir sous forme d'un morceau de cire entourée d'une matière gluante comme de la poix, *chai*, si odoriférante que le bois situé à l'entour en serait tout imprégné. Le morceau de choix est la cire : c'est en elle proprement que réside le *iăng kơhlău*, et c'est elle qui est regardée comme le talisman par excellence de la richesse ; avec le temps cette cire se changerait en pierre. Le *chai*, en vertu de sa communication intime avec la cire serait aussi doué d'un mana très puissant. Lorsque le tonnerre gronde, ceux qui en possèdent en brûlent quelques parcelles. Son odeur pénétrante suffit à calmer l'orage.

Suivant l'explication que me fournit un Moï, cette cire et ce *chai* seraient le produit mystérieux de certaines *halang* ou abeilles mouches (ann., *ong ruồi*) rarissimes. De là le nom de *kơhlău halang* qui lui est parfois donné.

Vu la similitude de nom, je me demande si le *kơhlău* des Rơngao ne doit pas être identifié avec le *gahlau* des Cham, qui n'est autre chose que le *kì nam* ou bois d'aigle.

Quelques-uns ont étendu la signification du mot *kơhlău* de manière à en faire presque le synonyme de *tơmông iăng* ou fétiche; mais habituellement les Rơngao restreignent l'application de ce mot à l'objet dont il vient d'être parlé.

Le *iăng gơgul* appartient au même genre que le *iăng kơhlău*. Quand on tue certains ruminants, comme le cerf, le bœuf ou le buffle, on trouve parfois dans leur estomac certains kystes ayant l'apparence d'une boule formée de débris d'herbes enchevêtrées. Ces kystes sont présumés être la demeure des esprits protecteurs des animaux dans lesquels on les trouve. On les met donc de côté, et si durant la nuit on est favorisé d'un songe, on leur offrira un léger sacrifice, et on les conservera parmi les *iăng* familiers, dans l'espoir que l'esprit protecteur comblera de faveurs celui qui les possède, en lui accordant de manger beaucoup des animaux dont il a la garde. Et chaque fois qu'il immolera un de ceux-ci, il n'omettra jamais de brûler quelques brindilles arrachées au kyste merveilleux en signe de reconnaissance.

V. — Conclusion.

A la vérité, les divers faits que j'ai rapportés ne se sont pas tous passés en pays Rơngao ; beaucoup ont eu pour théâtre le territoire des tribus voisines ; mais tous m'ayant été narrés par des Rơngao, ils cadrent donc bien avec leur croyance générale.

En énumérant les animaux et les plantes susceptibles de devenir tabous à la suite d'une alliance, je ne prétends pas en avoir épuisé la série. Comme je

l'ai dit, toute espèce animale et végétale a un génie particulier qui en est comme la grande âme, et dans laquelle viennent se synthétiser toutes les qualités de l'espèce. Les individus particuliers n'en reçoivent qu'une simple émanation, les uns étant plus avantagés et les autres moins. Ceux qui sont plus spécialement favorisés sont regardés comme les rois de l'espèce ; leur mana est beaucoup plus puissant, et ils nous impressionnent beaucoup plus que leurs congénères.

En principe, chacun de ces génies peut nous accorder son amitié. En fait cependant, on m'a affirmé partout que les animaux domestiques et certains animaux sauvages comme le sanglier, le grand cerf, *jôei* (ann., *con nai*, cerf d'Aristote), ne donnent jamais occasion aux *hơpu* de ce genre. J'ai donc cru devoir dresser une liste aussi complète que possible des êtres qui ont la réputation d'aimer à entrer en rapports d'amitié avec l'homme.

Le choix se comprend facilement. Ce que l'habitant de ces montagnes ambitionne par dessus tout, c'est le bien-être, l'abondance, le succès, soit à la guerre, soit à la chasse, soit à la pêche, soit dans son commerce, et enfin la longévité. Or, si nous prenons chacun de ces biens en particulier, certains êtres qui nous entourent sont ou paraissent mieux doués que nous pour les obtenir. Ces qualités spéciales peuvent être ou très réelles, comme l'habileté à la chasse chez le tigre, le renard, la fourmi noire et la loutre, la sécurité sur l'éléphant, ou derrière la haie de bambous ; ou simplement symboliques, comme l'abondance chez le crapaud, le rat de bambous, l'écureuil et la rainette ; il en est même quelquefois de purement légendaires, comme le don de mancie chez le nycticèbe et le bien-être chez le milan. Elles sont donc propres à un petit nombre d'espèces, et en particulier on ne les découvrira pas chez les animaux domestiques qui dépendent de l'homme pour leur existence et qui paraissent, par ce fait même, encore moins bien armés que lui. Toute alliance étant forcément intéressée, ce que le Rơngao recherche dans toutes celles qu'il peut nouer avec les esprits, c'est une aide dans sa lutte pour la vie ; il ne la trouvera donc que dans le secours des génies qui sont comme l'incarnation des qualités qui lui manquent, et c'est vers ces puissants protecteurs que tendront tous ses désirs et tous ses rêves.

De l'ensemble des faits énumérés, il semble ressortir que ces alliances *inter somnia* sont excessivement fréquentes. Il n'en est rien cependant : pour beaucoup des espèces que j'ai citées, on n'a pu en effet me rapporter que deux ou trois cas particuliers.

Peut-être me suis-je étendu un peu longuement sur ce sujet, en passant successivement en revue chacune des catégories d'êtres susceptibles de nous devenir utiles. Mais cette étude détaillée m'a paru nécessaire pour bien faire comprendre, non seulement la nature des différentes alliances que les Rơngao peuvent lier avec le monde supérieur, mais celle du culte qu'ils rendent aux esprits, ainsi que le fondement du fétichisme moï.

Elles montrent d'abord que les pactes conclus avec certains animaux n'ont pas pour terme l'animal ou le végétal tel quel, mais bien le génie invisible qui

est comme l'âme et le principe de cette espèce. De même les contrats d'alliance qui nous lient avec telle montagne ne nous obligent jamais envers la montagne elle-même comme telle, mais envers l'esprit puissant qui y réside. La familiarité d'un animal, son assiduité à se présenter à certains endroits où il aura l'occasion de nous rencontrer, seront des manifestations extérieures d'une sympathie particulière qui pourra exciter en nous le désir d'y répondre ; mais toujours l'alliance aura lieu avec l'esprit. Chaque fois qu'on lui sacrifiera, on n'invitera pas seulement le *chŭk*, le *dok tơli*, etc., mais le *iăng chŭk*, le *iăng dok tơli*. La croyance des Rơngao n'est donc pas le naturisme, mais bien l'animisme. On ne peut pas dire non plus que ces croyances animistes ont pour base ces alliances. La croyance à l'animisme est au contraire la base essentielle de ces bons rapports. C'est parce que le Rơngao croyait à l'existence d'un esprit invisible en relation particulière avec certains êtres qu'il a eu l'idée de nouer avec eux des liens d'amitié.

Secondement, ainsi qu'on a pu le remarquer, c'est à une alliance particulière avec tel ou tel esprit que se ramènent fondamentalement une foule de croyances et de pratiques qui paraissent disparates au premier abord. Telles sont en particulier la confiance aux sorciers, la crainte dont sont entourés les deux gardiens de l'Épée et du Fourreau sacrés connus sous le nom de Pơtao Phui, Roi du Feu, et Pơtao Ia, Roi de l'Eau, et enfin la confiance aux cailloux fétiches que l'on trouve suspendus dans toutes les sâlâs et dans toutes les cases du pays.

Le culte de ces bétyles se réduit ordinairement à un culte d'objets-souvenirs laissés par les esprits comme témoignage d'une amitié ancienne ou nouvelle. Ces objets-souvenirs ont gardé une telle intimité de relations avec l'esprit dont ils proviennent, qu'ils en sont regardés comme le support, *tơmông* ; l'esprit habite à l'entour, dit-on : *iăng oei rok ga*.

Ces études nous font donc voir par quel procédé l'animisme chez les Moï arrive à se matérialiser en fétichisme Remarquons aussi que si chaque fétiche renferme un génie particulier, deux fétiches différents renfermeront généralement deux esprits différents, et ainsi de suite. La conséquence immédiate de ce principe est que les esprits protecteurs de telle maison sont différents de ceux de la maison voisine, et que les génies protecteurs de tel village sont également autres que ceux des villages environnants.

Nous avons vu aussi que, dans chaque alliance, le génie posait lui-même ses conditions particulières, et que leur stricte observation constituait les pratiques du culte de cet endroit. De ces deux principes réunis, il résulte que, dans un même village, telle chose qui sera défendue sous les peines les plus sévères dans telle maison par son génie protecteur, pourra être permise dans telle autre par un génie plus accommodant. Dans une même tribu, tel village devra observer rigoureusement tel tabou, et le village voisin n'y fera pas attention, parce que ses génies ne l'ont pas exigé. Si du village on passe à la tribu, le principe garde sa valeur. Dans chacune d'elles en effet, les esprits invoqués sont tous essentiellement locaux : on y honore les esprits du fleuve qui arrose

la contrée, ceux de la montagne qui domine le pays, etc.; tel esprit qui s'occupe ici des champs, sera complètement inconnu dans la tribu voisine et personne ne s'en inquiètera. « Les conditions de l'alliance que nos ancêtres ont conclue avec ces esprits sont différentes de celles qui ont été posées aux ancêtres de la tribu voisine » est la réflexion habituelle.

N'essayez pas avec le Moï de faire œuvre apologétique et de lui expliquer que telle pratique très gênante, qu'il s'applique à observer de son mieux, est absolument inutile, vu que son voisin s'en passe parfaitement et ne s'en porte pas plus mal. Il vous répondra simplement que lui, c'est lui, et que son voisin, c'est son voisin. A vous, cette réponse paraîtra faible, mais lui la jugera sans réplique, et même vous passerez à ses yeux pour n'avoir aucune notion de ce qui se passe en ce bas monde. C'est que la religion du Moï est essentiellement individuelle et particulariste, et que l'idée qu'il puisse y avoir une religion universelle, la même pour tous les hommes de toutes les tribus, lui paraît un non-sens. Pour le Moï, la religion n'est guère que l'observance des tabous ou conditions particulières imposées aux ancêtres par les esprits protecteurs de la tribu et du territoire occupé par elle.

* * *

La coutume de contracter alliance avec certaines espèces d'animaux ou de plantes peut-elle être considérée comme un vestige d'anciennes institutions totémiques ? Assurément, il ne saurait être question, chez les Rơngao, de totémisme proprement dit. Les principaux éléments du système font défaut chez eux : ils ne connaissent ni le clan, ni par conséquent l'exogamie qui en dérive, et ils ne portent pas le nom de l'animal ou du végétal auquel ils sont alliés. Mais on pourrait supposer que la coutume actuelle des alliances est la suite très atténuée d'un totémisme antérieur. Pour apprécier la valeur de cette hypothèse, il ne sera pas inutile de comparer les usages des Rơngao à ceux de leurs voisins les Jarai Hơdrong, chez lesquels la structure très différente des groupes sociaux pourrait sembler un stade intermédiaire entre le système primitif et les dernières traces qu'il aurait laissées chez les Rơngao

Les Jarai Hơdrông, dont l'habitat commence à 50 ou 60 kilomètres de celui des Rơngao, reconnaissent onze *kơchong* [1] ou clans, lesquels sont aussi appelés *phung* ou familles, et dans certains endroits *xang*, maisons. Ce sont : le *phung Muah*, le *phung Xeo*, le *phung Gơlan*, le *phung Puih*, le *phung Cham* (ou *Pơcham*), le *phung Miang*, le *phung Bơdut*, le *phung Topă*, le

---

(1) Tous les termes se rapportant au totémisme jarai sont empruntés au dialecte jarai hơdrông. La plupart des détails qui suivent m'ont été fournis par le P. Nicolas, missionnaire chez les Jarai.

phung Koxor, le *phung Roman* et le *phung Romeng* (1). Chaque clan ou *kochong*, (groupe de parenté), porte le nom de l'ancêtre de chacun d'eux. Si un Hodròng veut connaître le clan d'un de ses compatriotes, il lui demandera : « *Kochong ha, kochong hoget ?* Quel est ton clan ? » L'autre lui répondra : « Je suis du *phung Cham* ou du *phung Koxor*, etc. » *Phung* désignerait donc la famille, la descendance.

Chaque clan aurait pour ancêtre une des filles du Grand-Père et de la Grand' Mère au Tambour, O'i Hogor, Iă Hogor, le Noé sauvé des eaux dans un tambour, regardé par toutes les peuplades moï comme le père commun de tous les hommes (2).

Le Père au Tambour, disent les Hodròng, aurait eu 7 fils et 11 filles. Le nom d'un seul des fils est connu : c'est le Dam Phu, qui est regardé comme le premier né ; c'est à cette circonstance seule qu'il doit d'avoir transmis son nom à la postérité. Les autres fils sont tous nés après les filles, et le nom d'aucun n'a été conservé. Par contre, on connaît le nom des onze filles, parce qu'elles ont fait souche. Toutes doivent leur nom à une circonstance ayant accompagné leur naissance.

La première fut enfantée sur le sentier d'un rhinocéros, *romuah ;* c'est pourquoi ses parents lui donnèrent le nom de *Muah*, qu'elle transmit au premier clan, le *phung Muah*.

La seconde vit le jour au pied d'une termitière de *xeo*, espèce de termites à grosse tête ; cette circonstance la fit appeler *Xeo*, et elle devint la souche du *phung* de ce nom. Les descendants de cette famille auraient tous une grosse tête, par sympathie pour les termites témoins de la naissance de leur ancêtre.

La troisième fille naquit au milieu du chemin, *golan*, d'où le nom qui lui fut donné, et qui resta à sa postérité.

La quatrième vint au monde à l'époque sèche, *plan puih ;* cette circonstance valut à elle et à sa famille le nom de *Puih*.

Grand'mère au Tambour enfanta ensuite deux jumelles, qui ne sont comptées que pour une seule fille ; ces deux enfants, aussitôt après leur naissance, commencèrent à se battre, *pocham* ; le nom de *Cham* leur resta ainsi qu'à leur descendance.

Une sixième fille naquit au pied d'un arbre appelé *miang*, d'où le *phung Miang*.

---

(1) Ces noms diffèrent sensiblement de ceux des chefs de famille chez les Radé tels que les rapporte H. Maitre dans *Les Régions Moï du Sud Indochinois*, p. 72, où il cite Besnard, *les Populations Moï du Darlac*, *BEFEO*, VII. « Les Moï, lit-on, pratiquent même l'exogamie, au point de proscrire l'union entre cousins germains et entre descendants de familles de même nom ; la tradition a conservé en effet, en pays Moï, les noms des ancêtres, qui sont chez les Radé : Dok, Ipan, Hayun, de race noble ; Yané, Bun, Krong To, Kang tla, Knul, Mok, d'origine roturière. »

(2) Cf. *Missions Catholiques*, 7 oct. 1887. *Mœurs et Superstitions des sauvages Bahnar*.

La septième vit le jour à côté d'un bloc de latérite, *potau bodut*, d'où le nom de *phung Bodut*.

La huitième dut son nom de *Topă* à l'arbre au pied duquel elle naquit ; cet arbre tout courbé avait été redressé et maintenu droit, *topă*, à l'aide d'un tuteur.

La neuvième naquit au milieu d'un ancien champ, *koxor*.

La dixième et la onzième naquirent, l'une au pied de l'arbre *romeng*, l'autre au pied de l'arbre *romam*.

A l'exemple de ce qui se serait passé pour la première génération, aujourd'hui encore, dans tous les clans jarai, c'est la mère qui fait souche de la famille et transmet le *phung* : les enfants appartiennent donc tous à son clan.

Voici comment les Hodrông expliquent l'origine de cette coutume. Au commencement, disent-ils, les femmes étant plus nombreuses que les hommes, onze contre sept, s'il y avait eu des mariages individuels fixes, comme à l'époque actuelle, quatre de ces filles auraient dû rester vierges toute leur vie. Les frères s'allièrent donc aux sœurs, chacun à tour de rôle. Ce ne fut que lorsque les hommes furent assez nombreux qu'on établit les mariages fixes. Avec les mœurs primitives, il était absolument nécessaire que la mère fût considérée comme souche de la famille, le vrai père étant souvent inconnu ; et cette ancienne coutume s'est conservée depuis que les mariages fixes ont été établis ; c'est pourquoi la mère transmet toujours son *phung* à ses enfants.

J'ajouterai que, dans leur état social actuel, l'inconsistance du groupe familial chez les Hodrông, défaut qui est peut-être même un reste du mariage par groupe, suffit presque seul à expliquer la persistance de la filiation maternelle. Avant le mariage, les relations entre jeunes gens et jeunes filles sont d'une telle liberté que dans certains villages sévit la coutume de tuer tous les premiers nés, parce qu'on ne sait jamais qui en est le père. De plus, tous les mariages, même les plus régulièrement conclus, se rompent avec la plus grande facilité et pour les motifs les plus futiles. Il a donc fallu conserver par d'autres moyens tout ce qui peut renforcer la moralité familiale. Si le père transmettait son nom à sa famille, la connaissance du vrai clan auquel on devrait appartenir en droit, et l'observation des tabous particuliers qui en découlent, seraient souvent impossibles. Rien que l'idée d'assurer la pureté et l'unité de la famille suffirait par conséquent à légitimer cet usage.

L'exogamie est de rigueur pour chaque clan. Il n'y a pas, disent les Jarai, de tabou proprement dit obligeant sous peine de mort ou de punition immédiate ; mais comme les membres d'un même clan se regardent comme fils d'une même grand'mère, il y a simplement respect des liens de parenté dicté par un sentiment de pudeur et de moralité familiale, ce que les Jarai traduisent par l'expression : *Kàm hoai, bolàu dòch*, « on n'est pas tabou, mais on a de la pudeur seulement. »

L'ordre des successions est-il régi par le même principe ? Je n'ai pas étudié d'assez de près les habitudes de cette tribu pour trancher cette question. S'il

suffisait de s'en rapporter au cas des Rois du Feu et de l'Eau, il semblerait qu'elle dût être résolue par l'affirmative.

Le fils du roi défunt ne peut succéder à son père, car les fonctions de porte-parole du Sabre doivent toujours être l'apanage de la famille des Xeo, et le Sadet est astreint par la loi de l'exogamie à prendre femme dans un clan étranger. Ses enfants cesseront donc forcément d'appartenir à la famille des Xeo. C'est pourquoi le successeur du Roi du Feu est toujours frère cadet ou neveu du défunt.

Chaque *phung* est aussi soumis à l'interdiction de manger certains animaux.

Le *phung Muah* ne touche pas au *ơnur*, rat de bambous, le *chŭk* des Rơngao, parce que les ancêtres de ce clan auraient contracté alliance avec le *pơtau ơnur*, le roi des rats de bambous. A Pơlei Trâp (1) les membres de ce clan ne mangent pas non plus du tragule, *chơkuei*.

Le *phung Xeo* est *kăm* du *jơroah* ou muntjac, pour une raison semblable.

Le *phung Gơlan* ne touche pas au varan, *bua*.

Le *phung Puih* s'abstient du crocodile, *iă ia*. On raconte en effet que l'ancêtre du clan, étant parvenue à une extrême vieillesse, devint à la fin si infirme, qu'elle ne pouvait plus se servir de ses mains pour porter la nourriture à sa bouche. Ses enfants durent la nourrir comme un bébé. Pendant quelque temps, ils lui rendirent volontiers ce service ; mais à la longue, ils finirent par s'en lasser, et ils résolurent de hâter leur délivrance. Ils déposèrent à sa portée tout ce qui lui était nécessaire pour vivre : du riz, des bols, un couteau, des patates, etc. ; puis ils s'enfuirent aux champs, laissant la vieille ancêtre seule au logis. Quand au bout de quelques jours, ils revinrent à la maison, riz, tasses, couteau, grand'mère, tout avait disparu. A peine purent-ils distinguer quelques traces de pas mal marquées ; ils les suivirent et arrivèrent à un étang, où ils découvrirent un crocodile. Ils le tuèrent, et en lui ouvrant le ventre, ils y découvrirent les tasses, le couteau et tout le reste. C'est ainsi qu'ils comprirent que leur grand'mère était devenue crocodile, et qu'ils transmirent à leurs enfants la défense de manger de cet animal, de crainte de manger leur grand'mère, *bơng iă po*, ou ses enfants. S'ils transgressaient cet interdit sacré, le crocodile les toucherait, *iă ia ngă*, et leurs enfants mourraient tous prématurément.

Le *phung Pơcham* ne mange ni bœuf ni *chim jong*. D'après la légende, les deux sœurs ennemies faisaient sécher du filé de coton. Celui-ci disparut pendant la nuit. L'aînée accusa sa cadette de vol ; il y eut entre elles une violente altercation, à la suite de laquelle la cadette s'enfuit au Laos. L'aînée, toute triste de ce départ, interrogea l'oiseau *jong* (2) pour connaître la vérité. Celui-ci lui répondit : « *Rơmo ! Rơmo !* C'est le bœuf ! C'est le bœuf ! »

---

(1) Village Jarai de la vallée du Hơdrei ou Nam Sathai.

(2) *Chim jong* = ann., *con nhồng*, Mainate de l'Inde (Eulabeo religiosa).

Elle prit la bête, lui ouvrit le ventre, et découvrit les traces du larcin. Saisie de repentir, elle prit aussitôt une *ge kha* [1], et courut rejoindre sa sœur pour la supplier de revenir. La cadette ne voulut rien entendre et refusa la *ge kha*. Dans son désespoir, l'aînée laissa tomber la jarre et celle-ci se brisa. On en trouverait encore des morceaux à P. Hơlâm Kôm [2], à côté de la pierre qui l'aurait défoncée [3]. A P. Trâp, le *phung Pơcham* n'use ni de viande de cheval ni de viande de tortue de terre, *kroa*.

Le *phung Kơxơr* rapporte qu'un homme de ce clan ayant été tué par le tigre, on l'enterra. Après la cérémonie, les assistants évoquèrent son âme, *iau bơngăt* : « Âme d'un tel ! lui dirent-ils, viens et dis-nous pourquoi tu es mort et qui doit être tabou pour nous ! » Une poule sauvage vint aussitôt se poser sur le toit du tombeau. C'est à dater de ce jour que les membres du *phung Kơxơr* savent qu'ils ne doivent pas manger la poule de forêt. A P. Trâp, ce *phung* qu'ils appellent *Xơl*, ne mange ni l'iguane, *bua*, ni l'oiseau *uat* [4], ni le serpent, ni le ver palmiste, *kơnu*, ni le gekko.

On n'a pu me donner les tabous auxquels sont soumis les autres *phung*.

Il résulte de ces quelques notes bien incomplètes qu'il existe chez les Jarai Hơdrông des groupes exogamiques, dont chacun est allié avec un animal considéré comme son protecteur commun et, dans un cas au moins, comme la transformation de son premier ancêtre. Cette espèce animale est l'objet d'un tabou pour le groupe allié, qui toutefois n'en porte pas le nom. Il paraît donc bien y avoir là une forme se rapprochant beaucoup du totémisme. Il faut cependant remarquer que dans cette tribu l'alliance avec telle ou telle classe d'animaux ne se présente guère que comme accsessoire d'une forme sociale antérieure, plus fondamentale, comprenant simplement le clan, le matriarcat et l'exogamie. Cette alliance, en effet, paraît n'influer aucunement sur la structure sociale : non seulement elle n'explique ni l'origine ni la constitution du clan, ni la raison d'être du matriarcat et de l'exogamie, mais même elle peut varier sans que la forme essentielle change : c'est ainsi que pour un même clan, j'ai rencontré à P. Trâp des tabous qui n'existent pas à P. Rơngol. Pour qui s'est rendu compte combien dans ce pays varient les détails du folklore d'un village à un autre, ces petits changements s'expliquent d'ailleurs facilement. Tous les tabous reposent en effet sur une légende, et comme les acteurs de ces légendes varient à l'infini, il est nécessaire que les tabous varient de même d'un endroit à un autre.

Le système des clans avec matriarcat et exogamie ne paraît se trouver dans aucune des tribus de ce pays appartenant, comme les Rơngao, à la famille Mon-Khmère. Les notions de clan, de matriarcat et d'exogamie ne sont pas

---

[1] Grande jarre valant de 3 à 4 piastres.
[2] Village à 30 kilomètres Sud de Pơlei Ku.
[3] Comparer cette légende avec celle de Nang Mrai. Voir p. 67, n. 5.
[4] La caille, ann. *chim cút*.

cependant des notions complètement inconnues des indigènes que j'étudie plus particulièrement : ces gens ont avec les Hơdròng trop de rapports pour les ignorer ; ils en parlent comme d'usages qui leur sont absolument étrangers. Dans les cas de mariage dont j'ai eu à m'occuper, je n'ai jamais vu intervenir la moindre question de clan ou de parenté utérine. Le clan n'existe donc certainement pas chez les Rơngao. L'exogamie n'y est de rigueur que dans le cercle étroit de la parenté physique jusqu'au troisième ou quatrième degré de consanguinité. Encore cette interdiction comporte-t-elle des exceptions ; on trouve des mariages même entre cousins germains. Dans ce cas, il est vrai, un sacrifice aux mânes des ancêtres est nécessaire pour leur faire réparation d'honneur, afin qu'ils ne viennent pas punir les enfants, *kiăk map*, qui naîtront de cette union.

Le matriarcat y est tout à fait inconnu. Le régime en honneur dans cette tribu est le patriarcat tempéré par un contrôle incessant de la parenté de la mère. Si le père voulait abuser de son autorité sur ses enfants, l'oncle maternel serait là pour l'arrêter. Que les règles d'avoidance regardent les beaux-parents du mari ou ceux de la femme, elles sont les mêmes, et n'obligent pas plus envers les uns qu'envers les autres. Lorsque deux jeunes gens se marient, ils commencent à la vérité par habiter dans la famille de la femme, mais ensuite, ils doivent passer dans la famille de l'homme un temps égal à celui qu'ils ont passé dans la première maison ; et ce va-et-vient continue, en général, tant que vivent les beaux-parents. La priorité en faveur de la parenté de la fille vient surtout d'une mesure de prudence. Les parents de la jeune fille donnent toujours en effet, comme raison de leur exigence, que l'enfant n'est pas encore bien initiée à toutes les lois de l'hygiène du mariage, et que les conseils de sa mère lui seront particulièrement utiles durant les premières années.

Seuls de tous les Moï de cette région, les Jarai pratiquent le système de la parenté utérine : or cette tribu est précisément celle où les affinités malayo-polynésiennes sont le plus prononcées : il se peut donc qu'il y ait chez eux combinaison de deux systèmes d'origine différente. On peut supposer que les tribus Jarai, où dominait le système du matriarcat et des clans exogamiques, entrant en contact avec des tribus étrangères, où le seul élément social était la famille patriarcale, et où d'autre part régnait l'usage des alliances familiales avec les esprits, ont emprunté cette dernière coutume en la faisant entrer dans le cadre de leur organisation sociale.

L'alliance des clans Jarai avec certaines espèces d'animaux me semble en effet rappeler étrangement la croyance aux protecteurs particuliers des Rơngao. La seule différence paraît consister dans la nature de l'objet auquel elle s'est appliquée. Les Rơngao ne connaissant que des apparentés physiques, l'alliance s'est adaptée aux habitudes familiales. Chez les Hơdrông, au contraire, elle s'est trouvée en face de groupes d'apparentés sociaux, dont la nature est de créer des liens d'une durée indéfinie, et elle s'y est accommodée. Une chose assez digne de remarque est que, outre les tabous généraux communs à tout le

clan, les Hơdrông ont conservé les tabous particuliers à chaque famille dans les mêmes conditions que les Rơngao.

Le patriarcat, en honneur chez les tribus primitives, est également entré en lutte avec le matriarcat de leurs nouveaux voisins, et il a servi de contre-poids à l'autorité du frère aîné de la mère. Tous ces tempéraments apportés à l'organisation sociale primitive par les colons nouveau venus ont eu pour résultat que ce système socio-religieux a perdu beaucoup en profondeur. Si bien que lorsque les Jarai entrent en contact intime avec des tribus rebelles à ce système, ils finissent par le trouver eux-mêmes embarrassant et par le laisser complètement de côté, comme cela est arrivé, par exemple, chez les Jarai Arap et chez les Habâu, où cet usage est maintenant parfaitement oublié. Si, à l'heure actuelle, on questionne ceux-ci sur ce sujet, ils répondent unanimement que le système des *phung* ou *phông* existe bien chez les Hơdrông, mais que eux ne le connaissent pas. Tous sont revenus au patriarcat tempéré qu'on trouve chez tous les Mon-Khmèrs de ce pays.

Je crois que le matriarcat ne se serait pas si complètement usé s'il avait fait partie intégrante de leur conception du monde. En général la civilisation jarai étant d'un degré supérieur à celle des autres Moï, a plutôt tendance à se répandre ; et sur bien d'autres points, le culte des morts par exemple, au lieu de se ranger aux coutumes simplistes des Sédang, ce sont eux qui ont fini par imposer à leurs voisins leur manière de voir et de faire.

Loin donc d'être un reste d'une organisation totémique antérieure, l'alliance avec certaines espèces d'animaux et de plantes, telle qu'elle se pratique chez les Rơngao, me paraît beaucoup plus primitive. Le Moï conclut avec certains hommes des pactes impliquant réciprocité de services, afin d'étendre ses relations et ses alliances, et par là se rendre plus fort ; il ne voit pas pourquoi il n'en ferait pas autant avec les esprits. Or, il y a toutes sortes d'esprits : les uns sont indépendants des objets matériels qu'ils sont toujours libres de quitter, comme Iă Pôm, le Tonnerre, etc. ; d'autres ont leur action essentiellement dépendante de certains éléments dans lesquels ils sont en quelque sorte incarnés et dont ils sont les maîtres souverains et comme la grande âme, réunissant en eux à un degré suprême les qualités de l'espèce ; esprits des eaux, des montagnes, des bois, des animaux. Avec les derniers aussi bien qu'avec les premiers, « il y a grand avantage dans la lutte pour la vie à se concilier leurs faveurs, à bénéficier de leurs forces comme de leurs secrets, à s'en faire des frères par l'échange du sang, et à conclure une alliance avec eux et leur race » [1]. Cette alliance me semble donc sortir simplement des croyances animistes de ces tribus, sans qu'il soit nécessaire d'y chercher une survivance de systèmes antérieurs.

---

(1) Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 121.

RECHERCHES

SUR LA

LITTERATURE LAOTIENNE

Par Louis FINOT,

Directeur p. i. de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

AVANT-PROPOS

L'origine de ce travail remonte à un vœu émis par la Commission archéologique de l'Indochine, dans sa séance du 10 février 1910, pour « l'établissement d'un inventaire sommaire des manuscrits de l'Indochine » (1). Malgré la généralité de ses termes, ce vœu visait surtout le Laos, dont la littérature est restée jusqu'à présent enveloppée d'une obscurité à peu près complète (2). Transmis à l'administration de ce pays, il reçut l'accueil le plus obligeant et, quelque temps après, des listes de manuscrits furent envoyées à Paris (3). Comme il advient d'ordinaire dans les enquêtes administratives, les réponses étaient de valeur fort inégale : les unes n'avaient été envoyées que pour la forme ; d'autres avaient pris trop à la lettre l'expression d'inventaire *sommaire* ; un petit nombre seulement témoignait d'une recherche assez sérieuse. En tête de ce dernier groupe figurait la liste de Luang Prabang, avec 182 manuscrits : chiffre honorable, bien qu'une exploration plus serrée l'ait aujourd'hui sextuplé. Il semblait que, complétée par celles de quelques autres provinces (Cammon et Stưng Treng, en particulier), la liste de Luang Prabang pût former au moins le noyau d'un catalogue de la littérature laotienne. Mais quand on essaya d'en tirer parti, on eut le regret de n'y pas réussir. Les titres n'étaient accompagnés d'aucune explication, et les mots en étaient si déformés par la graphie et le parler thai qu'on ne pouvait guère les

(1) *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1910, p. 129.

(2) On ne peut guère citer que les chroniques traduites ou abrégées dans le volume de la Mission Pavie intitulé *Recherches sur l'histoire*, et les *Contes et légendes du pays laotien*, du Dr J. Brengues, (Saigon, 1905.)

(3) Voir la circulaire du Résident supérieur, M. Mahé, *BEFEO*., X, 268, et sa communication à la Commission archéologique, le 1er décembre 1910, *BCAI*., 1911, p. 6.

identifier avec quelque assurance. Il fut dès lors évident que, sans la connaissance du pâli et l'examen direct des manuscrits, un inventaire, quelque sommaire qu'il fût, était une entreprise vouée à l'insuccès. Il ne restait plus qu'à attendre une occasion favorable.

Elle se présenta en 1914. Les circonstances m'ayant, au début de cette tragique année, ramené en Indochine pour un temps qui semblait alors devoir être court, je pris aussitôt les arrangements nécessaires pour un voyage à Luang Prabang, et le 6 juin, je voyais de nouveau briller à l'horizon, après quatorze ans écoulés, la flèche d'or du That Chom Si.

Dès mon arrivée, M. Meillier, commissaire du Gouvernement, me fit l'agréable surprise d'une nouvelle liste qu'il avait fait préparer à mon intention : dressée à la suite d'une inspection rapide, mais complète, des bibliothèques monastiques de la ville, elle représentait un progrès considérable sur la précédente, et c'est grâce à ce précieux fil conducteur que j'ai pu mener ma trop brève enquête avec promptitude et sûreté [1].

Tous les obstacles n'étaient pas sans doute éliminés par là : il en restait et de fort graves, quelques-uns insurmontables [2]. Mais je pus néanmoins explorer une bonne part de la forêt des olles, grâce à l'inépuisable obligeance de M. Meillier, qui non seulement mit le plus aimable empressement à seconder mes recherches, mais encore y prit un intérêt personnel, bientôt confirmé par une mesure des plus heureuses.

En constatant avec moi la nonchalance qui présidait à la tenue des bibliothèques des pagodes, le désordre qui y régnait et, comme résultat inévitable, la dilapidation graduelle des collections les plus importantes, M. Meillier eut l'idée de créer une « Bibliothèque royale », où tous les manuscrits existants seraient centralisés, soit en original, soit en copie, et conservés avec le soin nécessaire. Accueilli avec faveur par S. M. le roi de Luang Prabang, ce projet est aujourd'hui réalisé. La Bibliothèque, riche d'environ 1200 ouvrages, quelques-uns très volumineux, est devenue le conservatoire de la littérature traditionnelle du Laos, dont elle assurera le salut, pourvu que l'incurie ne se glisse pas dans le fort même élevé pour en arrêter les ravages.

L'afflux des manuscrits provoqué par la fondation de la Bibliothèque royale a eu cet autre résultat heureux d'enrichir par contre-coup celle de l'Ecole française, dont le fonds laotien a été plus que quintuplé dans ces trois dernières années.

Il me reste à expliquer en quelques mots le caractère de ces notes. Un inventaire complet des manuscrits, fondé sur une lecture au moins partielle de chacun d'eux, était, en raison du temps très long qu'il eût exigé, absolument hors de question. Par ailleurs, mon but n'était pas de dresser un simple catalogue de titres, mais de tirer de cette étude quelques renseignements utiles pour la connaissance du peuple laotien. Je me suis donc arrêté à une solution moyenne : d'une part j'ai dressé une liste aussi

---

[1] Les pagodes recensées étaient au nombre de 15, possédant 417 ouvrages ; après élimination des doubles, il restait 320 ouvrages formant 1100 fascicules environ. Ce travail avait été exécuté par Chao Chittarat, alors directeur de l'école franco-laotienne de Luang Prabang, aujourd'hui directeur de l'école des bonzes de cette ville et qui, durant un séjour qu'il a fait à Hanoi comme attaché temporaire à l'Ecole française, m'a secondé utilement dans la rédaction de ces notes.

[2] Ces difficultés ont été atténuées, dans la mesure du possible, par le concours, aussi laborieux que désintéressé, de M. Lamache, que je tiens à en remercier ici.

complète que possible des manuscrits qui m'étaient connus, soit par un examen personnel, soit simplement par les listes antérieures que j'avais entre les mains ; d'autre part, j'ai fait choix d'un certain nombre de textes qui semblaient offrir un intérêt particulier, pour en donner une notice assez détaillée. Il suit de là que ni l'une ni l'autre de ces parties ne présente le caractère d'un travail achevé. La liste générale notamment, qui termine ce fascicule, contient un certain nombre de titres que je n'ai pu vérifier et qui sont ou douteux, ou manifestement incorrects. Je les ai maintenus néanmoins ; car des indications même défectueuses jouent le rôle utile de pierres d'attente, et celles-ci avaient leur place marquée dans un travail qui n'a pas pour objet d'aller jusqu'au bout des recherches possibles, mais d'en faciliter d'autres et de plus complètes.

L'étude des manuscrits et des inscriptions m'a conduit à certaines conclusions provisoires sur l'évolution de l'écriture thai en général : j'ai cru pouvoir les exposer en tête de ces notes, malgré leur caractère hypothétique. Quel que soit le parti qu'on adopte sur cette question complexe, les planches jointes au texte garderont l'avantage de faciliter la lecture des documents laotiens.

J'ai profité de ma présence à Luang Prabang pour confronter, autant que possible, le texte des chroniques avec les lieux où elles situent les faits ; cette comparaison a fourni quelques observations d'un certain intérêt, qui ont été ajoutées à la bibliographie des textes historiques sous le titre de « Traditions laotiennes ».

On trouvera donc dans les pages qui suivent : 1° une Introduction comprenant : *a*) un aperçu des pagodes de Luang Prabang considérées comme dépôts de manuscrits ; *b*) une étude sur l'écriture thai ; *c*) de brèves notions de chronologie, utiles à la lecture des documents; 2° une revue générale de la littérature laotienne ; 3° un essai d'inventaire alphabétique des ouvrages qui la composent.

J'aurais désiré ne rien innover en matière de transcription ; mais celle de Pallegoix, qui est la plus répandue, m'a paru trop peu précise pour qu'il fût possible de s'en contenter. Les planches III et suivantes indiquent celle que j'ai choisie pour mon usage [1], sans que je prétende le moins du monde la proposer comme modèle : dès qu'on ne dispose pas de caractères munis de signes diacritiques suffisants, on est condamné à des expédients également médiocres. Pour les noms connus de l'histoire et de la géographie, je me suis conformé à l'usage établi. Le laotien ne notant pas les tons dans l'écriture, je n'ai pas cru devoir en faire état dans ma transcription.

Le mélange de mots empruntés aux deux idiomes pâli et thai, dont chacun a ses particularités orthographiques et un système différent de romanisation, est une grande cause d'embarras : en général, j'ai préféré la forme pâlie, plus reconnaissable et plus voisine de l'écriture que la forme thai, qui fait subir aux mots les plus étranges métamorphoses.

Je souhaite que ces simples notes puissent inspirer à quelques amis du Laos le désir d'approfondir une étude que je n'ai fait qu'effleurer. Je croirais alors m'être acquitté de mon mieux envers ceux qui ont mis tant de bonne grâce à faciliter mon

---

(1) Dans ces planches, les sonores sont notées par l'italique, le mot étant supposé en romain ; bien entendu, si le mot est en italique, le rapport est inverse et les sonores sont en romain.

travail : S. M. le roi de Luang Prabang, dont les instructions m'ont ouvert les portes de toutes les pagodes ; S. E. le Maha Uparat, qui m'a fourni des renseignements d'un haut intérêt ; M. Meillier, dont j'ai déjà mentionné l'aide inappréciable ; M. Batteur, architecte, inspecteur des bâtiments civils, à qui je dois plusieurs photographies et le plan de Luang Prabang ; enfin le capitaine C. Paris, du Service géographique, qui voulut bien compléter ce plan par le relevé des remparts et me communiquer d'utiles observations recueillies au cours de sa récente campagne topographique, la dernière qu'il ait faite avant de partir pour le front, où l'attendait une glorieuse fin.

INTRODUCTION

I

LUANG PRABANG ET SES PAGODES

Luang Prabang, que les indigènes appellent ordinairement Mương Luong, est, d'après la tradition, le premier Etat constitué par les Thai descendant de Mương Theng ou Điện-biên-phủ. Ses origines appartiennent à la légende. C'est d'abord l'empire des Serpents mythiques, des Nāgas, d'où la ville garda le nom de Sī Satanāganahuta, « des centaines de milliards de Nāgas ». Puis apparaissent les deux Maharṣis qui fixent le site du futur royaume (¹). L'emplacement du palais fut marqué près d'un gigantesque flamboyant (mai *tōṅ*), au confluent du Mékhong et du Nam Kan : ce fut l'origine du nom de Xieṅ *Tōṅ* qui, après l'extension de la ville vers le Sud jusqu'au Nam Dong, devint Xieṅ Doṅ-Xieṅ *Tōṅ*. Dans le désert qui précède les temps historiques, le folk-lore a placé deux héros de contes : *Putth*asen (Buddhasena), époux de la nāgī Kaṅri, et Can*tap*anit (Candavāṇija, « le marchand de Candapurī »), le vendeur de bétel qui changeait les rochers en or et qui, devenu roi, construisit le Vat Xieṅ *Tōṅ* et le That Cōm Si. Puis on voit passer une dynastie de chefs kha (sauvages) fondée per Khun Xua (Java), évincée ensuite par le conquérant thai Khun Lo. C'est de ce roi kha que le pays aurait pris son nom de Mươṅ Xua ou Java (²), qui alterne avec celui de Lan Xaṅ, doṇt l'étymologie est douteuse. Quant au nom actuel, qui tire son origine de la fameuse statue du Buddha vénérée à Vat Mai, il remonte à l'époque où Vieng Chan, étant devenue le siège de la cour, reçut les noms qui avaient auparavant désigné l'ancienne capitale (XVIe siècle).

Les origines politiques de Luang Prabang sont localisées au Nord de la ville, ses origines religieuses au Sud : c'est là, à l'intérieur du rempart, près de

(¹) On sait que cette double légende se retrouve avec diverses variantes dans la plupart des pays de l'Indochine. Voir notre article *Sur quelques traditions indochinoises* (*BCAI*, 1911, p. 30 sqq.). Pour les détails de la légende relative à la fondation de Luang Prabang, voir plus loin le chapitre « Traditions laotiennes ».

(²) C'est le nom que lui donne la stèle de Rama Kaṃhēn (l. 123).

la porte dite Pätu *P*alanxai [1], que s'établirent au XIVe siècle les premiers moines venus du Cambodge et que s'élevèrent les premiers couvents : Vat Pa Saman et Vat Kéo [2].

Beaucoup d'autres pagodes y furent fondées par la suite : elles nous intéressent ici comme dépôts de manuscrits. Aussi, avant d'étudier la collection que ces bibliothèques monastiques nous ont conservée, il ne sera pas hors de propos de dresser la liste de ces *vat*, en y joignant les quelques données qui subsistent au sujet de leur fondation et de leurs reconstructions [3]. Nous prenons notre point de départ au Sud.

Vat Savankalòk, pagode située en dehors de la ville, à l'embouchure du Nam Dong. Construite par le roi Pò*th*isarat en 1527, sur l'emplacement d'un sanctuaire du Génie de la ville (Ho Phi mɯoṅ) [4]. Endommagée par la grêle en 1883, elle fut reconstruite en 1904.

Vat Maha Pa Saman, Vat Pò Laṅka, Vat Kéo. Trois pagodes détruites, qui remontaient à la mission cambodgienne sous Fa Ñum (XIVe siècle). La première porte le nom du religieux chef de cette mission. La seconde contenait le Bodhidruma, issu d'une pousse apportée de Ceylan, et qui subsista, paraît-il, jusqu'à 1900 environ ; à cette époque, il fut renversé par le vent. Le Vat Kéo était nommé d'après sa fondatrice Naṅ Kéo, femme de Fa Ñum. La toiture abîmée par la grêle en 1883 ne fut pas réparée, ce qui amena la ruine complète de l'édifice.

Vat Suon Thên Construite à la mort du *P*raya Sam Sên *T*ai (1356-1406) par sa veuve, qui éleva en même temps un ceṭiya sur ses cendres. La pagode

---

(1) Nous avons porté sur le plan le tracé continu du rempart, reconnaissable encore, bien qu'il ait disparu par endroits en raison du développement de la ville nouvelle. Il était la base du triangle formé par le confluent du Mékhong et du Nam Kan. Le long de ce dernier cours d'eau, une palissade reliait l'extrémité du rempart aux rochers du Phu Si. La limite traditionnelle de la ville au Sud n'est pas le rempart lui-même, mais le Huei Ròp, un peu plus bas.

(2) Suivant la tradition de Luang Prabang, le bouddhisme y aurait pénétré une première fois par Xieng Sen, et plus anciennement encore, le brahmanisme y aurait été apporté par la même voie.

(3) Nous avons utilisé une notice rédigée par le Maha Uparat, qui nous a été communiquée par M. Meillier. Les dates qui y sont consignées sont souvent en contradiction avec celles des chroniques traduites par M. Pavie. Nous avons suivi de préférence ces dernières, bien qu'à vrai dire elles ne soient pas plus sûres que les autres, et que toute cette chronologie soit à reprendre. On trouvera la plupart de ces pagodes sur le plan de Luang Prabang.

(4) Ce roi interdit le culte des dieux et des génies, qui avait jusque là coexisté avec la religion bouddhique. Un témoignage de ce syncrétisme religieux est l'inscription de Vat Vixun (Pavie n° XVI), où le roi *Prā* Śri Siddhi (XIVe siècle ?) fait une donation de terres à Nārayaṇa.

était sur l'emplacement de la Milice, et le cețiya sur celui de la prison : tous deux sont détruits. Plus anciennement, dit une légende, ce jardin fut celui de Nañ Kañri ; après sa mort, les objets qu'elle possédait furent déposés dans un *that* appelé Micchādițțhi (« le that païen »).

Vat Si Kσt et *Vat Si Than*. Deux autres pagodes rasées pour faire place, la première aux bureaux, la seconde à l'ancien commissariat ; on ne sait rien de leur histoire.

Vat That Luoñ. La tradition locale veut que le premier *that* de cette pagode ait été élevé par des missionnaires de Dhammāsoka : il forme le noyau intérieur du *that* actuel construit en 1818 par le roi Mãñ *Tha* (1818-1836). Ce couvent a une assez bonne bibliothèque ; il s'est annexé celle de Vat *Pôn* Xai.

Vat Manôrom. Hors du rempart. Fondée en 1372, par le roi Sam Sên *Tai*. Il n'en subsiste que le buste du grand buddha de bronze qui y avait été érigé. Le même roi édifia en même temps *Vat Ubôsot Noi*.

Vat Xieñ Kañ. Près de la précédente. Fondateur : le roi La Sên Kai (1487-1496)

Vat Ubôsot Luoñ. Près de la Glacière. Erigée par le roi Vixun (1501-1520), en même temps qu'un cețiya sur les cendres de sa femme.

Vat That. Entre le monument Vacle et le commissariat. Fondée en 1548 par la reine mère de Vixun et grand'mère de *Pôth*isarat. Renversée par une tempête en 1900, elle fut reconstruite en 1907 par le roi Sakarin. Elle possède la bibliothèque la plus considérable de Luang Prabang (environ 400 manuscrits)

Vat Hua Xieñ. Contigue à la précédente. Le nom actuel serait une altération de *Ho sieñ*, « pavillon du tirage au sort », parce que ce fut là qu'on tira au sort l'emplacement de Vat That. La pagode fut construite en 1705 par Sên Mσxa.

Vat Phon Kêo. Sur l'emplacement actuel du commissariat.

Vat Pôn Xai. Près de la Douane. Date inconnue. Cette pagode avait une assez belle bibliothèque, qui fut annexée par Vat That Luong et dont il ne lui reste rien aujourd'hui ([1]).

Vat Noi. Sur l'emplacement des Messageries Fluviales. Date inconnue.

---

(1) Plusieurs des mss. qui me furent prêtés par V. That Luong, notamment celui, fort rare, du *Paṇṇāsajātaka*, portent en effet la marque « Nañxư Vat *Pôn* Xai ». Cette dernière pagode ne possédait plus, lors de mon passage, que 6 mss., dont les titres étaient consignés sur une planchette, — le seul catalogue de bibliothèque que j'aie vu à Luang Prabang.

Vat Mai. Au S. du Palais. Il y avait là une ancienne pagode appelée Vat Si Phum. La pagode actuelle, qui prit le nom de « Pagode nouvelle » (Vat Mai), fut construite par le roi Anuruddha en 1796. Elle renferme la statue du *Prā Bañ*, qui était auparavant à Vat Vixun.

Vat Mai possédait probablement (si les récits qu'on en fait ne sont pas exagérés) la bibliothèque la plus riche de Luang Prabang ; le premier fonds laotien de l'Ecole française lui fut cédé par le *sâdhu*, abbé de ce monastère, en 1900. Malheureusement tous les manuscrits ont été détruits par un incendie en 1913.

Vat Pa Ruok (« Bois de bambous »). A l'O. du Phu Si. Fondée par le *Praya* Si Mahānāma, en 1841.

Vat Sao Lieu. Au S. de la précédente. Fondée par le *Praya* Mɯoñ Xay en 1838.

Vat Pa Kê (*kê*, arbre fruitier). Au pied du *Prā* Bat. Date inconnue. Reconstruite en 1851 par le Cao Cantarat.

Vat Pa Fañ (*fañ*, bois de campêche). Près de la précédente. Construite par Sên Mɤxa vers 1700 (?).

Vat Pa Fai (« Bois de bambous »). Au N.-O. de la précédente. Fondée par le roi Suriyavoñ (1765-1791).

Vat Xieñ Muon. Au N. du Palais. Construite par le *Praya* Si Sonxai, en 1851.

Vat Cum Kōñ. Edifiée par le bonze Kêo en 1855.

That Cōm Si. Sur la colline au centre de la ville. Il y avait là un ancien that attribué au légendaire Cantapanit. Il fut agrandi par le roi Anuruddha en 1796.

Vat Vixun. Au S.-E. du Phu Si. La légende veut que les Maharṣis aient édifié à cet endroit la plus ancienne pagode. Sur ce site, dont la tradition avait conservé le souvenir, une nouvelle pagode fut fondée en 1503 par le roi Vixun [1]. Reconstruite en 1898. Ecroulement du that en 1914 (*BEFEO*., XIV, IX, p. 96). Sa bibliothèque est assez riche, surtout en ouvrages de grammaire.

Vat Aram. Contigue à Vat Vixun. Date inconnue. Reconstruite par le roi Măñ Tha en 1818.

Vat Mɯn Xañ (« des dix mille métiers »). Au N. de la précédente. Attribuée à un constructeur surnommé Mɯn Sappaxañ. Date inconnue.

---

(1) Ainsi nommé parce que, le jour de son couronnement, il y eut un orage accompagné d'éclairs (vijjul[latā] ?). (*Pɯn Prā Bañ*, dans Pavie, p. 116.)

Vat Aphai. Au N. de la précédente. Date inconnue.

Vat Mưn Na. Près de la porte Pak Mao, à l'angle E. de la ville. Date inconnue.

Vat Nak, *Vat Si Muṅ* Kun, *Vat Si Bun Rưoṅ*. Fondées par Po Nay Rāṅ en 1758.

Vat Sên. Fondée par Ta Cao Rāṅ, père du précédent.

Vat Noṅ (« Pagode du lac »). Fondée par la femme du précédent sur l'emplacement d'un étang considéré comme l'œil du dragon, dont le Phu Si était la crête. On combla cette pièce d'eau avec de la terre prise au Ban *Pōn* Campa, appelé depuis Ban Khum din (« village où on creusa la terre »). Reconstruite après un incendie, en 1886.

Vat Sop. Construite à l'occasion des funérailles (*sop* = *sava* « cadavre ») du roi Cakka*p*atti Pen Péo, vers 1480.

Vat Th*at Noi*. Date inconnue.

Vat K*ili*. Construite à une date inconnue par des gens du Mưoṅ *P*uon (Tran-ninh).

Vat Xieṅ Tōṅ. Attribuée à Can*ta*p*anit. Reconstruite en 1561 par le roi Jaya Jeṭṭha.

Vat Pak Kan. Au confluent du Nam Kan. Attribuée à *P*raya Can*t*ālātep (Candradeva, « le roi de Vieng Chan » ?).

II

L'ÉCRITURE THAI

Le vaste domaine des langues thai ([1]) présente une extraordinaire variété d'écritures. Les unes ont gardé l'ordre de l'alphabet indien, d'autres l'ont bouleversé ; les unes sont disposées en lignes horizontales et se lisent de gauche à droite, les autres en lignes verticales qui se succèdent de droite à gauche ; les unes ont préservé assez fidèlement la forme originelle des caractères, d'autres les ont déformés au point de les rendre méconnaissables ; les unes semblent résulter de l'évolution normale d'un type primitif, d'autres ont subi l'action d'écritures voisines ([2]).

Pour caractériser avec précision les écritures laotiennes, qui seules doivent nous occuper ici, il est utile de les situer dans l'ensemble du système dont elles font partie. Nous suivrons donc l'écriture thai au Siam, au Tonkin et dans les Etats Shans, avant de revenir au Laos.

Siam

On admet généralement que l'écriture thai a été créée par le roi Rāma *K*aṃhêṅ de Sukhodaya, en 1283 A. D.

Cette opinion se fonde sur un passage d'une stèle érigée par ce souverain dans sa capitale vers 1296 ([3]), et que le P. Schmitt traduit ainsi (l. 105-108) :

([1]) A l'exemple de M. H. Maspero, *BEFEO*., XI, 153, n. 1, j'emploie la forme *thai* pour désigner l'ensemble du groupe thai ou le sous-groupe lao-siamois, et la forme *tai* lorsqu'il s'agit des tribus du Tonkin.

([2]) Outre leur écriture propre, les Thai ont employé, pour noter leur langue, les caractères chinois avec leur valeur phonétique. Inversement, il y a des exemples de chinois écrit en caractères thai. Voir F. W. K. Muller, *Ein Brief in Pa-yi Schrift.* (T'oung Pao, V, 329.)

([3]) Cette date résulte des données chronologiques fournies par les lignes 101-105, où il est dit qu'en 1209 çaka (1287 A. D.), le roi fit exhumer des reliques, les adora pendant 1 mois et 6 jours, les fit enterrer de nouveau, éleva sur ce dépôt un cetiya, qui fut achevé en 6 ans, et entoura ce monument d'un mur de pierres, qui fut achevé en 3 ans. Si ces deux constructions furent exécutées l'une après l'autre, l'inscription ne peut être antérieure à 1287 + 6 + 3 = 1296. Mais M. Cœdès (*BEFEO*., XVII, 2, p. 32) juge que 1292 est la « date probable » de l'inscription, parce que « rien n'oblige à croire que ces travaux furent consécutifs ; ils peuvent fort bien avoir été simultanés ». Cette probabilité ne paraît pas très forte. D'abord rien n'indique que le roi ait fait graver sa stèle immédiatement après l'érection du cetiya : elle n'a pas pour objet spécial de commémorer cette œuvre ; elle la rappelle seulement comme

« Autrefois les Thaïs n'avaient pas d'écriture : c'est en çaka 1205 [1283 A. D.], année cyclique de la chèvre, que le roi Râma-Khomhêng fit venir un maître qui sut créer l'écriture thaïe ; c'est à lui que nous en sommes redevables aujourd'hui. »

En comparant cette version avec le texte original, on voit aussitôt que le traducteur en a quelque peu forcé le sens. Voici ce texte (l. 105-108) :

Mïra kōn lay sư tăi nì bo mi 1205 saka pi mămê phò khŭn Ram Kamhêṅ há krâi căi năi căi lè săi lay sư tăi nì lay sư tăi ni cĭṅ mi pïra khŭn phù năn [s]âi.

La traduction qu'en a donnée Bradley est très exacte (sauf la substitution injustifiée de « Siamese » à « Thai ») :

Heretofore these strokes of Siamese writing were not. In 1205 of the era, year of the Goat, Prince Khŭn Ram Khămhæng sought and desired in his heart and put into use these strokes of Siamese writing. And so there are these strokes of Siamese writing, because that Prince [put them to use] (1).

Ainsi donc l'honneur que le roi revendique dans ce panégyrique de son règne, ce n'est pas d'avoir créé l'écriture thai, mais simplement d'avoir lui-même élaboré et introduit dans l'usage l'alphabet qu'il emploie dans ses inscriptions. Cette affirmation n'exclut pas la possibilité de l'existence d'une écriture différente, soit dans un autre groupe thai, soit même à Sukhodaya : elle

---

un des faits marquants du règne qu'elle se propose de glorifier. Par conséquent, même en admettant l'interprétation de M. Cœdès, le document peut être de plusieurs années postérieur à 1292-1293. Mais de plus, il semble bien qu'en énumérant l'une après l'autre, avec leur durée respective, la construction du cetiya et celle de l'enceinte, le roi ait eu en vue deux périodes consécutives ; autrement il eût suffi de dire que l'ensemble des travaux avait duré 6 ans. Le temps consacré à l'achèvement de l'œuvre est une donnée propre à en rehausser la valeur et le mérite ; le temps exigé par les divers éléments de l'édifice est un renseignement technique qui n'avait, du point de vue du rédacteur de l'inscription, qu'un faible intérêt. Je crois donc plus probable que la stèle ne fut gravée qu'en 1296 au plus tôt, et peut-être quelques années après.

Dans ce qui précède, j'ai admis, avec tous les interprètes de l'inscription, que la date initiale du calcul était 1209 çaka. Il est pourtant intéressant d'observer, — ce que personne encore n'a fait, à ma connaissance, — que le dernier chiffre n'est pas 9, mais 7 (cf. planche VIII) ; seulement le synchronisme de l'année du Porc ne convient pas à 1207, et c'est apparemment cette discordance qui a suggéré au P. Schmitt une correction tacite, que tout le monde a acceptée après lui.

(1) C. B. Bradley. *The oldest known writing in Siamese. The Inscription of Phra Ram Khamhæng of Sukhothai.* (Journ. Siam Soc. Vol. VI, 1909, Part 1). Il n'est pas question dans le texte d'un maître que le roi aurait fait venir pour créer l'écriture thai : le P. Schmitt a mal compris ce passage.

implique seulement que toute écriture semblable à celle de Rāma *Kaṃhēṅ* est issue de celle-ci et que tout document portant ce caractère est postérieur à 1283.

Or il se trouve qu'une inscription qui suit presque immédiatement celle de Rāma *Kaṃhēṅ* dans le recueil de la Mission Pavie, l'inscription nº IV de Xieng Mai, donne, en apparence tout au moins, un démenti formel à cette conclusion : car d'une part elle présente les principales caractéristiques de l'écriture de Sukhodaya, d'autre part elle est datée de 1173 çaka = 1251 A. D., soit de 32 ans avant 1283.

Le P. Schmitt a résolu la difficulté en rejetant comme inexacte la date de l'inscription de Xieng Mai : « Les caractères sont pareils à ceux de Sukhôdaya et conformes au modèle de l'inscription de Râma Khomheng. Mais, bien que sa date soit antérieure à celle de l'inscription de Râma Khomheng, elle est évidemment de fabrication postérieure à celle-ci : son écriture déjà modifiée ne permet aucun doute à ce sujet. »

Au contraire M. Aymonier [1] tient pour l'authenticité du document. Il pense que l'écriture thai s'était formée dans les principautés du Laos septentrional bien avant le XIIIe siècle, et que le rôle de Rāma *Kaṃhēṅ* se borna à la doter des perfectionnements nécessaires pour répondre aux besoins de la langue siamoise. Dans cette hypothèse, l'inscription de Xieng Mai, et probablement aussi celle de Vat Vixun à Luang Prabang (nº XVI), seraient des spécimens de cette ancienne écriture.

Qu'il y ait eu dans les *mưong* du Laos une certaine sorte d'écriture en usage avant le règne de Rāma *Kaṃhēṅ*, c'est une hypothèse très vraisemblable ; mais que cette ancienne écriture soit représentée par des documents existants et notamment par les inscriptions de Vat Vixun et de Xieng Mai, c'est ce qu'il nous paraît difficile d'admettre.

On peut laisser de côté la première, qui n'est pas datée et que rien ne nous autorise à croire antérieure à la fin du XIIIe siècle. Par contre, l'inscription de Xieng Mai porte une date exprimée avec un grand luxe de données chronologiques ; seulement ces données ne concordent pas entre elles, comme l'a démontré Faraut [2] ; la date doit donc être présumée fausse.

La paléographie aboutit aux mêmes conclusions que le calcul chronologique. L'écriture de la stèle de Xieng Mai, comme d'ailleurs de toutes les inscriptions laotiennes de la première période, si on la compare à celle de Rāma *Kaṃhēṅ*, constitue manifestement un stade ultérieur d'une évolution tendant à la simplification des signes. Prenons comme points de repère les trois inscriptions numérotées I (Rāma *Kaṃhēṅ*, vers 1296), III (Jum, 1357), IX (Xieng Rai, 1484), plus l'inscription contestée, IV (Xieng Mai) et dressons le tableau synoptique des lettres qui ont le plus varié : k, kh, j, ñ, dh, m :

---

(1) *Le Cambodge*, III, 702-703.

(2) *Etude sur la vérification des dates des inscriptions siamoises*, p. 11.

	I	III	IX	IV		I	III	IX	IV		I	III	IX	IV
k					j					dh				
kh					ñ					m				

Comme on le voit, en 1357 les caractères sont encore presque exactement ceux de Rāma *K*aṃhĕñ, sauf le *k* et le *ñ* qui ont déjà pris à peu près la forme moderne, tandis qu'en 1484, ils ont un aspect sensiblement différent et plus cursif : or l'inscription IV appartient à ce nouveau stade : elle ne peut donc être antérieure au XV[e] siècle. Ajoutons encore ce détail important, que dans les deux premières inscriptions, la voyelle *ă* est notée par la répétition de la consonne suivante (ex *nann* = *năn*), tandis qu'en 1484 apparaît le signe moderne de l'abrègement au-dessus de la consonne en *ă* ; or ce signe se trouve dans l'inscription IV. C'est un fait dont il convient de tenir compte sans en faire pourtant un critère décisif, puisque l'usage ancien de noter *ă* par la réduplication de la consonne n'est pas sans exemple dans le siamois moderne. La même conclusion ressort avec évidence de la comparaison des signes numériques (pl. VIII) : ceux de la stèle IV ont une forme absolument moderne.

Ce document apocryphe une fois écarté, rien ne nous empêche plus d'admettre l'inscription de Rāma *K*aṃhĕñ comme le premier monument existant de l'écriture thai au Siam et au Laos.

L'alphabet de Rāma *K*aṃhĕñ est, sauf quelques détails sans importance, identique à l'alphabet siamois moderne, c'est-à-dire beaucoup plus développé que l'alphabet indien : il a en plus les voyelles *ĕ*, *ơ*, *ư*, les diphtongues *ai* (sous ses deux formes), *ia*, *ưa*, et quelques autres diphtongues formées par la vocalisation d'une semi-voyelle finale. Son système consonantique comprend la double série des sourdes et des demi-sourdes (*ḍ*, *ṭ* ; *d*, *t* ; *b*, *p*) et les deux *f* haut et bas. La voyelle *ă* est notée par le redoublement de la consonne suivante. L'*h* muet sert déjà, comme aujourd'hui, à faire passer une lettre de la classe basse à la classe haute. Les tons résultent de la nature de la consonne initiale — sourde ou sonore — combinée, s'il y a lieu, avec l'emploi des accents. Ceux-ci sont au nombre de deux (au lieu de 4 dans le siamois moderne) : ' et $^{+}$.

La particularité la plus singulière de cette écriture consiste dans le mode de groupement des signes, qui se fait, non plus verticalement, comme dans toutes les inscriptions du Cambodge et du Champa, mais horizontalement, en sorte que la superposition des caractères — voyelles ou consonnes — est complètement éliminée. Les voyelles, en s'alignant avec les consonnes, n'ont pas pris pour cela la forme de l'initiale : ce sont les signes vocaliques suscrits ou souscrits qui ont été ramenés dans le corps de la ligne (voir planche II).

Au contraire, les consonnes groupées, sauf *s*, ont leur forme pleine, et le groupement n'en est indiqué — et même pas toujours — que par le contact plus

étroit des lettres. Cet alignement simplifie l'écriture — les lettres ayant toujours la même forme — et permet d'éviter l'écartement excessif des lignes qui résulte de la superposition des caractères.

La réforme n'a survécu que partiellement à son auteur : les voyelles ont bientôt regagné leur ancienne place au-dessus et au-dessous des lignes ; mais les consonnes ont gardé celle qui leur avait été assignée et elles l'occupent encore aujourd'hui, non sans dommage pour la sûreté de la lecture.

Telles sont les principales caractéristiques de l'écriture de Rāma *Kamhĕn*.

Reste à déterminer celle qui servit de modèle au royal calligraphe. Non seulement il ne nous donne aucun renseignement à cet égard, mais encore les termes dont il se sert trahissent la préoccupation de passer aux yeux de la postérité pour le premier et unique inventeur de ces nouveaux « caractères thai ». A l'en croire, il les aurait « cherchés dans son cœur ». Plus simplement, il dut chercher d'abord autour de lui. Il existait alors dans ces contrées une écriture officielle, qui eût pu s'adapter sans grande peine, moyennant quelques additions, à la figuration des sons et des tons de la langue thai : c'est l'écriture khmère ; mais elle répondait mal au dessein de l'ambitieux souverain, qui était de doter son royaume d'une écriture *nationale*. Les signes qu'il choisit dans ce but diffèrent en effet des caractères cambodgiens. Ils s'y rattachent néanmoins par un rapport évident. On peut même préciser la modalité de ce rapport : l'alphabet de Sukhodaya représente une forme cursive de l'écriture épigraphique du Cambodge.

Les modifications qu'on y remarque semblent en général avoir pour but de réduire au minimum les mouvements de la main nécessaires au tracé d'une lettre : ce mobile ressort clairement du tableau comparatif suivant entre 10 caractères thai de Rāma *Kamhĕn* (R) et les caractères correspondants empruntés à l'inscription khmère de Sukhodaya (S) :

S R

Trait vertical réuni par une boucle au trait courbe supérieur ; fleuron supprimé. Résultat : 1 trait au lieu de 3.

Fleuron supprimé : 1 trait au lieu de 2.

Fleuron rattaché au trait de droite qu'il continue d'un seul mouvement de la main : 1 trait au lieu de 2.

La partie gauche du caractère, simplifiée par la suppression du cran supérieur, a été rattachée au bas de la partie droite par un trait horizontal et l'appendice souscrit a été suspendu à droite par une boucle, ce qui permet de réduire les mouvements de 3 à 1.

Trait supérieur supprimé, redressement de la branche verticale,

égalisation en hauteur des 2 éléments restants :

ฐ น น

ฐ น Fleuron supprimé, caractère retourné.

ป พ Le fleuron supérieur a été accolé à droite du caractère, pour permettre de le tracer d'un seul mouvement, et les deux éléments ont été ensuite égalisés.

ป ป พ

ย ພ 1 trait au lieu de 2.

ຜ บ d°

ธ อ On commence à tracer le corps de la lettre par la courbe gauche ; puis, au lieu de fermer le cercle et de faire un second mouvement pour ajouter le fleuron, la main continue verticalement et tourne à gauche, sans s'interrompre, pour tirer un trait horizontal, substitut du fleuron.

Nous croyons ces exemples suffisants pour montrer de quelle sorte sont les modifications des caractères thai : suppression du fleuron ou son remplacement par un trait qui en prolonge un autre ; simplification du caractère par substitution des lignes droites aux lignes brisées, suppression d'une aile, etc. ; soudure des éléments indépendants ; en un mot, recherche de la rapidité et économie des mouvements.

Est-ce à dire que Rāma *Kaṃhĕṅ* ait pris pour base de son système graphique la cursive khmère usitée de son temps, en y introduisant les innovations énumérées plus haut ? Ce procédé est bien improbable. Emprunt pour emprunt, quel motif aurait-il eu de préférer à la calligraphie correcte et élégante des stèles cambodgiennes des caractères déjà déformés par l'usage vulgaire ? Mais la question change de face si, à côté de la cursive khmère, existait dès cette époque une cursive thai, modelée sur la première quant à la forme des lettres, constituée, peut-être sans beaucoup de logique et de méthode, pour répondre aux besoins de la vie pratique, déjà pourvue cependant des moyens de rendre les principales particularités vocaliques et toniques de l'idiome thai. On comprendrait fort bien, en ce cas, que le roi de Sukhodaya, voulant marquer son indépendance à l'égard du Cambodge, eût choisi cette écriture particulière pour la perfectionner et l'élever au rang d'écriture officielle. Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, mais qui ne manque pas de vraisemblance et que l'étude des autres alphabets congénères tend à confirmer.

Tonkin

Les Tai du Tonkin possèdent une écriture qui tranche nettement sur toutes celles du Siam et du Laos. D'abord les signes en sont arrivés à une dégénérescence très avancée, due sans doute en partie à l'emploi du pinceau

chinois qui se prête si mal aux courbes et aux boucles des lettres indiennes, mais qui peut aussi s'expliquer par un long usage. De plus elle ignore l'ordre traditionnel de l'alphabet indien ; les caractères y semblent jetés pêle-mêle sans aucun principe de classement. Et non seulement la succession des lettres est dénuée de toute logique, mais elle n'est même pas uniforme dans l'aire pourtant bien restreinte où règne cette écriture.

On a publié trois alphabets de même type recueillis, l'un (I) à Lai-châu par M. Lefèvre-Pontalis, l'autre (II) à Nghĩa-lộ et Van-bu par le général Diguet, le troisième (III) à Hưng-hoá par M. Silvestre [1] : chacun d'eux énumère les signes dans un ordre différent, et dont aucun n'est celui fixé par la tradition [2]. C'est là une singularité remarquable. Rien en effet n'est plus stable, rien n'est plus tenace que l'ordre alphabétique. Les générations se le transmettent d'ordinaire avec une scrupuleuse fidélité. Il passe de la mémoire des pères à celle des enfants, cristallisé comme une formule. Cela est si vrai que dans les cerveaux obscurs des Chams l'alphabet sanskrit s'est conservé, sans la moindre altération, à l'état de *mantra* rituel, aujourd'hui incompris [3]. Dès lors comment expliquer que les Tai du Tonkin aient abandonné sans nécessité l'ordre immémorial des alphabets indiens, si logique, si bien rythmé, si facile à retenir, pour n'en garder que les éléments dissociés et mélangés au hasard ? N'est-il pas plus naturel de croire que cet alphabet incohérent représente le premier essai d'adaptation de l'écriture indienne à une langue tonique ? Rien ne s'oppose à ce que cet essai, si maladroit et empirique qu'il fût, ait réussi à établir une correspondance approximative entre les consonnes et les tons et à déterminer les deux grandes séries des lettres hautes et des lettres basses, qui forment la base de l'écriture thai. L'œuvre de Rāma Kaṃhèñ aurait consisté à faire rentrer ce système rudimentaire dans celui de l'alphabet indien, à le compléter par quelques nouveaux signes et à préciser la notation des tons.

---

(1) P. Lefèvre-Pontalis. *Etude sur quelques alphabets et vocabulaires Thai* (T'oung Pao, vol. III, 1892, p. 39). E. Diguet. *Etude de la langue Taï*. Hanoi, 1895, p. 69 sqq. J. Silvestre. *Notes sur les Châu Lào du Tonkin* (Exc. et Rec., XI, nº 26, mars-avril 1886, p. 169).

(2) Il n'y a rien à conclure du second, qui a été arrangé par l'auteur dans l'ordre de notre alphabet, comme a bien voulu me le confirmer le général Diguet lui-même, en m'indiquant les centres, non spécifiés dans son livre, où fut recueillie cette écriture. Mais, grâce à l'obligeance du P. Tissot, j'ai pu obtenir un alphabet de cette région de Nghĩa-lọ. Si on le compare aux deux autres, qui donnent l'impression d'un désordre complet, celui-ci est plus régulier en ce sens que chaque consonne haute est suivie immédiatement de la consonne basse correspondante : mais d'après quelle loi se succèdent ces couples, c'est ce qu'il est impossible d'apercevoir. Je crois intéressant de reproduire ici cet alphabet (fig. 1), écrit par le chef de canton de Nghĩa-lọ, lequel y a joint cette remarque que l'alphabet tai peut se lire à volonté verticalement ou horizontalement !

(3) Cabaton. *Nouvelles recherches sur les Chams*, p. 145 (Rituel funéraire).

Fig. 1. — ALPHABET TAI DE NGHĨA-LỘ.

bó (1)	bo	pó	po	hnó, hmó	no, mo (3)
có	co	tó	to	kó	ko
khó	kho	hñó	ño	só	so
fó	fo	thó	tho	hó	ho
ó	o	ló (2)	lo	yó	yo
ló	lo	hñó	ño	hvó	vo

ò ăi ưa(4) ơ é è ao i ư a ă(m) u ia aň ō ă(n)
ua

---

(1) Dans cette transcription, l'accent indique simplement les lettres de la série haute.

(2) Ce *ló* et celui de la première colonne sont en réalité les signes de *d* et de *l* confondus dans la prononciation.

(3) L'écriture ne distingue pas *n* et *m*.

(4) Dans Silvestre, la diphtongue *ưa* est notée par le caractère suivant.

Analysons cet alphabet du Tonkin, que nous considérons par hypothèse comme un représentant plus ou moins lointain, plus ou moins altéré, de l'ancienne écriture thai.

D'abord les consonnes forment deux séries symétriques déterminées par la tonalité. Chaque consonne, aspirée ou non aspirée, doit donc être représentée sous une double forme, et ce résultat a été obtenu de la façon suivante. Le signe de la consonne sourde a été affecté à la série haute, celui de la consonne sonore à la série basse ; lorsque cette double forme n'existait pas dans l'alphabet, on y a pourvu en créant des caractères nouveaux par des variantes graphiques et par la préfixation de *h*.

Les trois alphabets ne sont pas parfaitement identiques. Celui de Hưng-hoá trahit une certaine influence laotienne [1] et celui de Lai-châu porte la trace d'un contact avec la Birmanie [2].

Ils reflètent également la phonétique un peu différente de leurs parlers respectifs. Ainsi il semble que I ait de plus que les deux autres un son *tcho* différent de *č* et pour lequel il a créé un signe spécial composé de č + h. D'autre part, II ne distingue pas les sons *d* et *l*, *b* et *v*, *n* et *m*, ce qui a introduit une certaine confusion dans les signes alphabétiques.

Le son *p'o* manque dans II, et le son *fo* dans III : ces deux sons existent au contraire dans I, d'où il suit que ce dernier alphabet a deux signes de plus que les autres.

A ce groupe tonkinois doivent sans doute se rattacher deux alphabets usités chez les Phu Tai du Nghệ-an, où ils seraient venus de Cao-bằng : l'un, connu sous le nom de *liệp nắm*, « des rives du fleuve », ne se rencontre que dans la vallée du Sông Cả, phủ de Tương-dương ; l'autre est en usage dans le phủ de Quì-châu [3]. Ce dernier présente cette particularité qu'il s'écrit verticalement et se lit de droite à gauche, comme le chinois ; les signes vocaliques eux-mêmes se placent presque tous sous la lettre qu'ils affectent. Le fait que deux écritures voisines, et apparemment originaires de la même région, présentent des différences aussi sensibles dans la forme des lettres, dans la composition de l'alphabet et dans la direction des lignes, illustre d'une manière frappante le particularisme des groupes thai.

Nous donnons ici (fig. 2) un spécimen de cette curieuse écriture de Qui Châu,

---

(1) Ainsi le *kh* de la série basse et la nasale *ñ* ont la même forme qu'en laotien, à la différence des alphabets de Cao-bằng et de Lai.

(2) Ce dernier en effet, au lieu de noter par des signes spéciaux les aspirées *kh*, *ch*, *th*, *bh*, emploie le signe de l'occlusive non aspirée en y souscrivant la longue virgule qui marque en birman l'aspiration des nasales et des semi-voyelles.

(3) Th. Guignard, *Dictionnaire laotien-français* (Tableau des alphabets thai).

Fig. 2. — Écriture de Qui-Châu.

que nous devons, ainsi que la transcription et la traduction qui l'accompagnent, à l'obligeance de M. Henri Maspero (1).

Texte.

(1) ṅwien thoñ mưrơṅ *tai* la (2) tơñ *kon* kuoṅ ho (3) p'añ koṅ to kwañ (4) thơk nưñ kuoṅ ho ñañ (5) koñ yu si thơñ hăk (6) om keđ pai poñ đai (7) viek kon kwañ hăn (8) kuoṅ ho *hop* kăn ma (9) naṅ hươn kôk ho caṅ (10) *bo* ṅơn tien sư mu (11) kuoṅ viek le hăn (12) men si tô mu ôm (13) soṅ cuk mun oñ (14) ped cuk me-kai ha (15) hoñ me-pa si (16) cuk mak kuañ kuoṅ (17) ho mi luk sav 'a (18) phua lev *ko* men la (19) *kon* la tô mu san (20) đu kak coṅ lev (21) caṅ pai ton zai-mo ma (22) hươn kok ho leo caṅ...

Traduction.

(1) Coutume originelle du pays Tai. (2) Chaque génération d'hommes dans la famille (3) doit le sacrifice d'un buffle (4) mâle. Dans la famille, si [tout le monde est] (5) en bonne santé, alors il suffit. Mais si [quelqu'un] (6) est malade, [on] va consulter le sort sur (7) cette affaire du sacrifice du buffle. (8) [Les gens] dans la famille se réunissent et viennent (9) s'asseoir [dans] la maison principale de la famille. (10) Aussitôt [on] répartit l'argent [pour] acheter un porc. Dans cette affaire, (12) il faut un grand porc, (13) deux dizaines de petits porcs, (14) huit dizaines de poulets, cinq (15) cents poissons, cinq (16) dizaines de bananes. Dans (17) la famille [s'] il y a [une] jeune fille [qui] a pris (18) mari, aussi faut-il que chaque (19) homme [fournisse] chaque porc. [Quand on a] choisi (20) suffisamment toutes les espèces [d'animaux], (21) alors on va chercher le sorcier [pour] venir (22) à la maison principale de la famille. Alors ..

PAYS SHANS

Si prenant pour base la vallée de l'Irawadi, entre le 20e et le 26e degré de latitude, c'est-à-dire à peu près entre la frontière Sud de la Haute Birmanie et l'extrême pointe Nord-Est de l'Etat de Manipur, on joint les deux points extrêmes de cette ligne à Laokay, on obtient un triangle qui forme en gros l'aire où sont répandus les groupes thai appelés Shans ou Lư, dont les uns relèvent de la Birmanie, les autres de la Chine et quelques-uns de l'Indochine française.

Les Etats Shans birmans se trouvent entre la Salween et l'Irawadi. Dans la partie Sud, ils s'arrêtent à une centaine de milles à l'Est de ce dernier fleuve; mais ils s'en rapprochent à partir de Mandalay, le franchissent vers le 24e degré et s'étendent jusqu'à la frontière de Manipur. Au Nord du 26e degré, il n'y a que des groupes thai isolés, les Khamti.

---

(1) Les lignes se composent de 4 ou 5 syllabes: 1-11 occupent le haut du feuillet, 12-22 le bas. Voir planche I l'alphabet de Qui-châu.

Les Shans chinois (Tai Mao ou Tai Khè) se trouvent, mêlés à d'autres races, sur tout le *borderland* yunnanais, le long des frontières de la Birmanie, du Laos et du Tonkin. Ils forment une agglomération particulièrement dense dans la partie méridionale, dite *Sipsong-panna* [1], à laquelle se rattachent les provinces septentrionales du Laos (Mường Sing, Mường Hou).

Ils paraissent avoir eu leur habitat primitif au Yunnan : de là ils se répandirent à une époque ancienne dans les pays voisins, au Tonkin, au Laos, surtout en Birmanie, d'où ils progressèrent d'une part vers l'Assam qu'ils conquirent au XIIIe siècle, d'autre part au Siam, où ils fondèrent à la même époque le royaume de Sukhodaya.

Au point de vue particulier qui nous occupe, il faut distinguer les Shans occidentaux (Birmanie), fortement imprégnés d'influences birmanes, et les Shans orientaux (Chine), où cette influence s'est exercée dans une moindre mesure. Nous examinerons d'abord l'écriture de ce dernier groupe.

A. — *Shans orientaux.*

L'Ecole française possède une large collection de manuscrits bouddhiques provenant d'un groupe Lư établi à 50 kil. N.-O. de Lai-chau et venu probablement de la région de Mường Hou. Nous savons d'ailleurs, par des témoignages positifs, que l'écriture de cette région est la même que celle des Sipsong-panna en général et de Sse-mao. Nous pouvons donc prendre ces manuscrits comme types de l'écriture des Etats Shans chinois [2]. Nous donnons ci-contre

---

(1) Les Sipsong-panna sont une confédération de 12 principautés relevant de la Chine (sauf Mường Hou, province du Laos français), et qui occupent les deux rives du Mèkhong au Nord du royaume de Luang Prabang, approximativement entre 21° et 23° de lat. Il y a 8 panna sur la rive gauche et 4 sur la rive droite. Rive gauche : Xieng Hong (capitale), M. La, M. Poung, M. Noun, M. Yang, M. Bang, M. Hou, M. Heng. Rive droite : M. Lem (capitale), M. Houng, M. Hai, M. Meng. (Lucien de Reinach, *Le Laos*, 1re éd., p. 30).

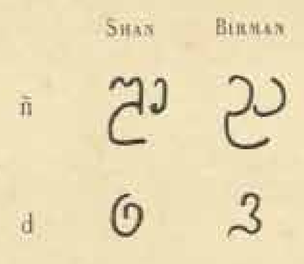
(2) Le Dr Gaide, qui a parcouru en 1899-1900 toute la région des Sipsong-panna, de Mường Hou à la frontière birmane (Mường Lè, Xieng Hong, Mường Liêm, Sse-mao) témoigne qu'il a rencontré partout la même écriture. (Rapport manuscrit). C'est celle que Cushing (*Grammar of the Shan* language, p. 6) appelle assez inexactement *diamond-shaped*, parce qu'elle est moins arrondie que l'écriture birmane. On peut consulter à ce sujet, bien qu'il n'ait pas toute l'exactitude désirable, un recueil chinois de vocabulaires des Etats Shans, en 7 fascicules (Bibl. de l'Ecole Française, Fonds chinois, n° 1179). Cette collection n'a pas de titre général : chaque fascicule s'intitule : *Yi yu* [譯語 Interprétation du langage] de Meng Cheu, Meng Ma, Meng Mao, Meng Lien, Lou-kiang, Kan-yai, Nan-tien. Tous ces pays sont situés sur la frontière sino-birmane, au Sud de Tali. L'écriture dite *yuon*, usitée à Xieng Mai, est la même que celle des Etats Shans chinois. Voir les publications de la Mission américaine

(fig. 3) la photographie d'une page d'un de ces manuscrits ; on en trouvera un autre spécimen plus distinct planche VI, 2.

Cette écriture se révèle à première vue comme entièrement indépendante de celle de Sukhodaya. D'abord la forme des caractères y est très différente ; en outre, au lieu d'éviter la superposition des lettres, elle la recherche jusqu'à l'exagération, jusqu'à en devenir incorrecte et obscure : elle souscrit en effet même des consonnes qui ne forment pas un groupe phonétique Par contre le *k* final s'indique souvent au moyen d'un signe *suscrit* identique à celui de *ă*.

bodhi ko di bo ma xư va pen kuman bot *tăñ*

D'après les caractères que nous venons de définir, il est évident que l'écriture des pays shans n'a pas la même source que celle de Sukhodaya. Cette source peut-elle être l'écriture birmane ? Nous ne le croyons pas. Sans doute certaines lettres offrent dans les deux alphabets une grande ressemblance ; mais si on laisse de côté celles dont la forme est à peu près la même dans tous les alphabets d'origine indienne, on ne trouve guère que deux signes, le *ñ* et le *d*, qui soient étroitement apparentés.



---

de Xieng Mai, par exemple : Rev. J. H. FREEMAN. *A Life of Christ for schools* (Xieng Mai, 1908), et notre planche VII, qui contient un extrait d'un ms. moderne du *Phoñsavadan Nưa* (Mss. laotiens, n° p. 3.) Cf. infra, p. 37.

Fig. 3. — MANUSCRIT LU DU SUTTAVIBHAṄGA.

(EFEO., Thai, n° 3, f° 1.)

Transcription.

Namo tass' atthu || tatra sudaṃ Bhagavā Vesāriyaṃ viharati Mahāvane Kuṭṭagārāsayaṃ tena kho pana samayena Vesāḷiyaṃ avidūre (2) Karandagāmo nāma ahosi || dura sapurissa *tāṅ* lay vineyyā-dhamma-desāna mi ton va tatra sudaṃ Bhagavā ni hak pen ni*t*an hêṅ pathama pārājikā-(3) sikkhabāt lê pucchā codanā va laṃ piṭṭaka *taṅ* 3 *Prä* Buddha cao desānā ān dai kōr nān xa *pu*ṅ visajanā va laṃ Piṭṭaka *tāṅ* 3 nān *Prä* Buddha cao *ko* desānā Suttantapiṭṭaka kōr (4) lêo thāt nān *ko* desānā Vineyyā-piṭṭaka lêo thāt nān ko desānā Abhidhamma-piṭṭaka pen thuor 3 lê hi duei mi *tê* lê *Prä* Buddha cao dai trāt prañā sabbañū pen *pra* lêo phu khao sammāpatti (5) nai sattahā *tāṅ* muor dai 59 vān *Prä* Buddha cao ko bo dai sān khao sāk *kap* nai sattahā 7 ān nān lê nai sattahā thuor 7 nān Mahāprohm ciṅ loṅ ma raddhanā nimon *Prä* Buddha cao desānā dhamma(6)-cakkapavattana suṭ lê desānā pubbikathā kê parisāt *tāṅ* lay hnān lê *p*ān dāṅ *Prä* Buddha cao hêṅ rao ni *ko* desāna anattālakkhaṇa sōr kê pañcavaggī 5 ton ||

Par contre, les lettres dissemblables sont nombreuses :

	kh	ṅ	c	j	ṭ	th	dh	n	ph	r
Shan	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Birman	ခ	င	စ	ဈ	ဋ	ထ	ဓ	န	ဖ	ရ

La différence des deux écritures ne se borne pas à la forme des lettres. Les consonnes finales sont souscrites en shan ; en birman elles sont affectées du virāma. Le groupement des consonnes est tout différent : par exemple, le groupe h + consonne s'écrit en shan avec le signe h + consonne souscrite, en birman avec le signe de la consonne + h souscrit.

B. *Shans occidentaux.*

Voici l'alphabet des Shans occidentaux, tel qu'il est donné par Cushing ([1]), avec l'alphabet birman en regard :

	k	kh	ṅ	c	ch	ñ	t	th	n	p	ph	m	y	r	l	v	h	a
Shan	ၵ	ၶ	င	ၸ	သ	ၺ	တ	ထ	ၼ	ပ	ၽ	မ	ယ	ရ	လ	ဝ	ႁ	ဢ
Birman	က	ခ	င	စ	ဆ	ည	တ	ထ	န	ပ	ဖ	မ	ယ	ရ	လ	ဝ	ဟ	အ

Il résulte de ce tableau que les 13 lettres *kh*, *ṅ*, *ch*, *ñ*, *t*, *th*, *p*, *m*, *y*, *r*, *l*, v, *a*, sont identiques ou très peu différentes, et que les seuls caractères vraiment dissemblables sont *k* (qui n'a qu'une branche en shan et deux en birman) ([2]), *c*, *ph* et *h*.

La notation des voyelles est la même qu'en birman.

L'écriture des Shans occidentaux est donc presque identique à l'écriture birmane ; mais cette identité ne résulte sans doute que d'un emprunt ou plutôt d'une modification des caractères shans primitifs sous l'influence d'un peuple dominant.

Nous sommes donc amenés à cette conclusion que l'alphabet shan originel ne vient ni du Siam, ni de Birmanie. Dès lors une seule origine semble possible, bien qu'en l'absence de documents shans anciens, elle ne soit pas historiquement démontrable. Nous savons que vers le VI[e] siècle, on usait au Pégou d'une

---

([1]) *Elementary Handbook of the Shan Language*. Rangoon, 1888.

([2]) Peut-être est-ce par suite d'une confusion avec le signe du g, due au fait que les occlusives sonores ont disparu de cet alphabet. En shan le *k* de *karuṇā*, *kappa* et le g de *gati*, *maṅgala* s'écrivent au moyen du même signe.

écriture de l'Inde du Sud tout à fait analogue à celle qui, à la même époque, s'implanta au Cambodge [1]. C'est probablement cette écriture indienne du Pégou qui fut communiquée aux pays shans, où elle subit une évolution indépendante. Quant aux affinités partielles que l'écriture moderne des Shans présente avec le birman, elles s'expliquent par des emprunts ultérieurs, dont la tradition indigène semble avoir gardé le souvenir [2].

C'est cette écriture du Pégou que les Thai conservèrent dans leur centre primitif et qu'ils emportèrent avec eux dans leurs migrations. Elle garda ses caractères essentiels dans les pays qui restèrent, par l'intermédiaire des moines, en contact avec la littérature bouddhique (Etats Shans chinois, Laos septentrional) ; elle dégénéra dans les groupes isolés (Tonkin) ; elle subit ailleurs l'action d'un peuple suzerain, mais avec des résultats opposés, en rapport avec les événements politiques. En Birmanie, où les Thai ne s'élevèrent jamais à une position indépendante, leur écriture nationale fut évincée par celle des Birmans. Dans la vallée du Ménam, où ils furent d'abord soumis à l'hégémonie du Cambodge, leur alphabet reçut l'empreinte reconnaissable de la cursive khmère; mais, après leur émancipation, cette écriture, régularisée par un souverain éclairé, devint l'écriture officielle de l'Etat de Sukhodaya, d'où elle s'est transmise sans interruption, et avec peu de changements, au royaume de Siam et au Laos. Telle est du moins l'hypothèse qui semble fournir l'explication la plus satisfaisante des affinités et des dissemblances que présentent les écritures des divers groupes Thai échelonnés depuis le Yunnan jusqu'aux frontières de l'Annam et aux bords du golfe de Siam.

LAOS

Les écritures du Laos peuvent se ramener à deux types : l'écriture de Sukhodaya et l'écriture des Sipsong-panna, que nous appellerons plus brièvement

---

(1) L. Finot. *Un nouveau document sur le bouddhisme birman*, et : *Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pāli en Birmanie*. (J. A., 1912 et 1913.)

(2) « Burmese Shan tradition says that about 300 years ago, after the establishment, or more probably the revival of Buddhism, a Shan priest went down into the Burma country, learned Pāli and Burmese, devised the present Shan alphabet and translated some religious books into his own language. » (Grierson. *Linguistic Survey*, vol. II, p. 66). Sir George Grierson incline à croire que l'alphabet shan dérive directement de l'Ahom. Les Ahom sont les Thai qui conquirent l'Assam au XIII[e] siècle et y dominèrent jusqu'à la fin du XVIII[e]. Leur alphabet est défini par Sir G. Grierson comme « une forme archaïque de celui usité aujourd'hui par les Khamti et les Shans de Birmanie ». (*Ling. Surv.*, II, p. 65). Ce n'est pas, à vrai dire, l'impression que produit l'alphabet Ahom. Il n'est pas une forme archaïque de l'alphabet thai de Birmanie, puisque ce dernier est tiré presque entièrement de l'alphabet birman ; quant aux Shans chinois, leur écriture, loin d'être une forme moderne de l'Ahom, porte au contraire le caractère d'une plus haute antiquité.

écriture shane, entendant par là celle des Etats Shans chinois. Voici les données chronologiques fournies par les inscriptions datées (1).

	Ecriture de Sukhodaya	Ecriture shane
Xieng Mai . . .	1492-1581 (P. VI, V, VII-VIII). 1738-1741 (P. XXII-XXV).	
Xieng Rai	1484-1502 (P. IX, XXVII, XXVI).	
Lampun	1500 (P. XVIII).	
Luang Prabang.	1548, Vat That (P. XV ; F, 27).	1836 sqq. (P. XI-XIV).
Don Ron.	1577 (F. 36).	
Dansai		1560 (F. 28).
Vieng Chan (That Luong)		1566 (inédite).

Il résulte de ce tableau que l'écriture de Sukhodaya a été employée dans toutes les principautés laotiennes, pour la gravure des inscriptions sur pierre, jusqu'à la fin du XVI[e] siècle et même, à Xieng Mai, jusqu'au milieu du XVIII[e]. Elle n'a subi durant cette longue période qu'une très lente évolution, dont le dernier état est la cursive moderne. Ce dernier alphabet se distingue par une grande simplification : il a éliminé la série des cérébrales, les consonnes que nous avons appelées « secondaires », les aspirées sonores, enfin les signes toniques. (Voir planche V.)

Quant à l'écriture shane, elle apparaît au milieu du XVI[e] siècle à Vieng Chan (1560, Dansai ; 1566, That Luong). Mais ces exemples restent isolés et ce n'est qu'au XIX[e] siècle qu'on la trouve d'un usage constant dans l'épigraphie. Il est d'ailleurs probable qu'elle fut employée par les copistes de manuscrits bien avant que les lapicides l'adoptassent à leur tour (2).

Actuellement elle offre trois variétés locales : le *tham*, employé dans tout le Laos ; le *lư*, dont l'usage est localisé dans l'extrême Nord du pays, en particulier dans la province de Mưong-Hou, démembrée des Sipsong-panna ; le *yuon*, dont on se sert à Xieng Mai (3). Les différences qui les distinguent sont

(1) Ces inscriptions sont désignées par P. (= Mission Pavie, *Recherches sur l'histoire*), avec le n° de l'inscription ; ou par F (= Finot, *Notes d'épigraphie*, *BEFEO*, XV, II, p. 27 sqq.), avec indication de la page.

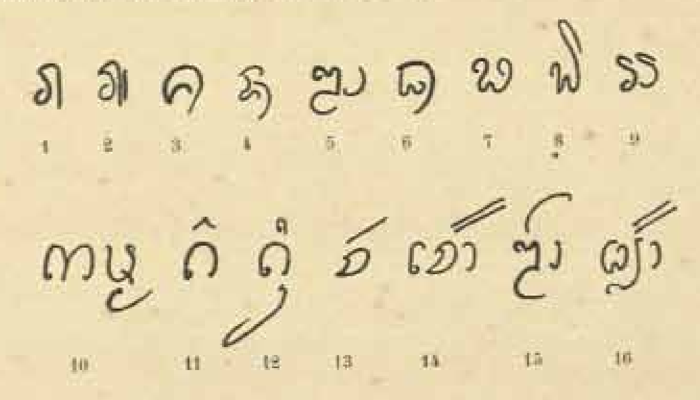
(2) C'est ce qui est arrivé en Birmanie, où les caractères carrés ont longtemps coexisté avec les caractères ronds, les uns étant réservés aux stèles, les autres aux manuscrits, bronzes, « tablettes votives », etc. Cette écriture ronde est fort ancienne en Birmanie. Certaines « tablettes votives » en terre cuite portent une légende au nom d'Anuruddha (XI[e] siècle) en caractères presque ronds et très analogues à l'écriture actuelle. La cloche de la pagode de Shwezigon à Pagan (1557 A. D.) porte une inscription en caractères ronds. (Je dois ces observations à M. Duroiselle.)

(3) Les *Yuon* habitent, à l'Ouest des *Lao* proprement dits, la contrée qui s'étend de Mưong Prê, au Sud, à Xieng Rai, au Nord, avec leur centre principal à Xieng Mai. Ils touchent au Nord aux *Nieu* (Xieng Tong). Ceux-ci ont à l'Est les *Lư* (Sipsong-panna).

insignifiantes et consistent moins dans la forme spécifique des lettres que dans le *ductus* de l'écriture ; plus ronde et plus régulière dans le *tham* que dans les deux autres, elle est caractérisée dans le *lư* par le jet allongé des queues, des hastes et des signes interlinéaires qui s'entrelacent souvent d'une ligne à l'autre, et dans le *yuon* par un dessin plus anguleux et une certaine tendance à la désarticulation des signes. Mais ces détails n'affectent pas l'identité fondamentale de l'écriture. Le lư et le yuon notamment forment un groupe absolument homogène, séparé du tham par quelques nuances, dont voici les principales (cf. le tableau ci-dessous) :

La lettre *r* a une double forme (1-2) correspondant peut-être aux deux valeurs phonétiques de ce signe : *r* et *h*. Les consonnes d'aspect un peu particulier sont : *ṅ*, *j*, *ñ*, *th ph*, *y*, *s* (3-9). Parmi les consonnes souscrites, le *ṅ* a la même forme que le caractère plein ; les deux autres nasales sont très simplifiées : k*on*, 12 ; *kamma*, 10.

Les deux signes vocaliques qui servent à marquer *o* final et *o* suivi d'une consonne ont la forme d'un accent circonflexe et d'un crochet vertical au lieu d'un petit cercle et d'un trait courbe horizontal, comme en tham : k*o*, 11 ; k*on*, 12. *ă(k)* est indiqué par un trait oblique : *căk*, 13 ; la diphtongue *ao* par le même trait redoublé : *cao*, 14, sauf dans le mot *ao*, « prendre », qui est noté, comme en tham, par le signe *ñ* surmonté d'un trait courbe, 15. Le double trait entre également dans la graphie abrégée de *tăṅ hlay* « tous », 16 [1].



Il y a plus de différence dans les signes numériques : comme on peut le voir pl. VIII, le yuon a adopté les chiffres birmans, le lư est resté fidèle aux chiffres thai.

Tandis que le lư et le yuon sont, dans leur domaine, l'unique écriture servant à tous les usages, sacrés ou profanes, le tham au contraire est, comme l'indique son nom (*dhamma*, doctrine bouddhique), réservé aux inscriptions

(1) Au point de vue de l'orthographe, noter la forme *paî* « aller », avec un p sonore, au lieu de *paî* (p sourd).

et aux manuscrits religieux, l'écriture laotienne proprement dite restant affectée à tout le reste : littérature poétique et romanesque, codes, pièces administratives, correspondance, etc.

Ce que nous avons dit plus haut de l'écriture des États Shans chinois s'applique à l'écriture tham du Laos.

Elle est loin d'avoir la régularité de l'écriture cambodgienne : elle fait un usage immodéré des contractions, au point de rendre assez souvent la lecture douteuse; quelques abréviations ont même le caractère de véritables sigles qu'il faut connaître d'avance pour les lire. Voici les principales de ces particularités :

lek	*ko* mi, bo mi, lé mi	lè
hĕñ	*ko* ma, pai ma	*tañ* hlay
năn	bodhi, ko di	ao
pĕn	mak va, *kư* va, xư va	an va
nom	mahā, senā	
lük	dura, khao khôñ	
căk		

1. — Les consonnes finales sont généralement souscrites : *lĕk, hĕñ, năn, pĕn, nom.*

2. — Lorsque le signe n'est pas nécessaire (comme il l'est dans le dernier exemple) pour abréger la voyelle, il peut servir à noter *k* final : *lük.* Il peut même, à lui seul, noter la syllabe *ăk* : *căk.*

3. — Deux syllabes distinctes sont exprimées, contre toutes les règles de l'écriture indienne, par un groupe de consonnes : ko *mi, bo mi, lĕ mi* ; — ko

ma, pai ma; — *bodhi, ko di*; — *măk va, kư va, xư va*; — *mahā, senā*;. — *dura, khao khōñ*.

4. — Les principales abréviations sont : *lê* « et », *tăñ hlay* « tous », *ao* « prendre », *an va* « c'est-à-dire » [1].

Nous terminerons ces notes sur les écritures du Laos par quelques indications relatives aux manuscrits.

La plupart des mss (*kampi*) sont gravés au poinçon sur des feuilles de palmier de longueur variable, approximativement 0m50 sur 0,04. Elles sont percées de deux trous, au tiers et aux deux tiers de leur longueur ; mais c'est seulement dans le trou de gauche qu'on fait passer le cordon destiné à les maintenir groupées. Une liasse d'une vingtaine de feuillets forme un *phuk* (fascicule) ; les *phuk* sont à leur tour groupés en paquets (*măt*) qu'on enveloppe dans une pièce d'étoffe. A l'extrémité de la cordelette qui entoure le *măt* est attachée une fiche de bois sur laquelle est inscrit le titre de l'ouvrage.

Le texte est généralement sur 4 lignes. Dans la marge de gauche du premier feuillet le copiste écrit le titre de l'ouvrage avec le n° du *phuk*. Le premier *phuk* est désigné par *phuk ton*, « fascicule initial », le dernier par *phuk pay* (= siam. *play*) « dernier fascicule », les autres par un chiffre ; *phuk dieu* signifie que le texte est complet en un fascicule. Mêmes termes pour la numérotation des *măt*.

Les romans en vers, tels que *Kalaket*, *Lin Tōñ*, etc. ne sont pas divisés en *phuk* et en *măt* : les olles, quel que soit leur nombre (j'ai vu un ms. qui n'en comptait pas moins de 875), forment une pile maintenue en haut et en bas par deux ais de bois et traversée, à droite et à gauche, par une double série de trous ; une cordelette est enfilée dans les trous de gauche, passe sous la planchette inférieure et remonte par les trous de droite ; les deux extrémités, réunies par un nœud, servent de poignée pour transporter cette énorme liasse.

Les mss. lư sont écrits au recto et au verso d'une seule feuille d'épais papier indigène pliée en paravent, comme les *krăñ* cambodgiens. Une fois plié, le ms. se présente sous la forme d'un cahier oblong de 0.39 × 0.09, dont le premier et le dernier feuillet, blancs à l'intérieur, portent à l'extérieur le titre de l'ouvrage. Plus rarement les mss. lư ont la forme d'un cahier de papier rectangulaire d'environ 0m30 de large sur 0.25 de haut, cousu sur un petit côté, avec le texte écrit transversalement, dans le sens de la hauteur. (EFEO., Mss. thai, nos 1 et 6.)

---

[1] En réalité ce dernier mot est la particule khmère *ri*, qui précède le sujet de la proposition. Dans les gloses de textes bouddhiques, cette particule se trouve souvent à la suite d'un nominatif pali ; par ex. : *bodhisatto ri praḥ pōthisat*. Les Laotiens en ont oublié la valeur et ont fini par la considérer comme un mot ayant pour fonction d'annoncer l'équivalent indigène du mot pali, avec le sens du latin *scilicet*.

III

NOTIONS DE CHRONOLOGIE

Les Thai aiment à fixer la date des faits ou des documents au moyen d'une profusion de détails chronologiques. Les éléments dont ils se servent sont, pour la plupart, empruntés au calendrier indien ; ils usent aussi, comme tous les Indochinois, du cycle des 12 animaux combiné avec le cycle dénaire ; mais ils possèdent, pour en désigner les années, outre les dénominations empruntées aux Khmèrs (1) une terminologie qui leur est propre.

Eres

L'ère la plus usitée est le *cullasakarāj*, commençant le 21 mars 638 A. D. Mais on trouve également, surtout dans les inscriptions anciennes, le *mahāsakarāj* (15 mars 78 A. D.). Quant au *Buddhasakarāj*, dont le point de départ est la peine lune de Vaiçākha, 544 av. J.-C., il n'intervient qu'accessoirement.

Les Laotiens comptent par années écoulées : l'année numérotée 1 correspond donc à 79 ou 639 A. D.

Années cycliques.

CYCLE DUODÉNAIRE		CYCLE DÉNAIRE	
Termes khmèrs	*Termes thai*	*Termes khmèrs*	*Termes thai*
1 Xuot (Rat)	Cai	Ek sok	Kap
2 Salu (Bœuf)	Pao	Tô »	Răp
3 Khan (Tigre)	Yi	Tri »	Ruay
4 Thôḥ (Lièvre)	Mao	Catava »	Mơṅ
5 Măròṅ (Dragon)	Si	Pañca »	Pơk

(1) L'inscription XXVIII de Pavie oppose nettement les deux terminologies : « Culla sakarāja 948 ; — khmèr : en l'année du Chien (*co*) ; thai : année *ruay set* ; — khmèr : au mois de Māgha, 3e jour du śukla [pakṣa] ; thai, au 4e mois, 3e jour de la lune croissante (*ōk*). » Nous pouvons donc, du point de vue thai, attribuer à la première, bien qu'elle ne soit pas indigène au Cambodge, la dénomination de « khmère », sans rien préjuger quant à son origine. (Le mot que nous traduisons par « khmèr » a dans le facsimilé une forme bizarre et sans doute fautive, le dernier jambage étant probablement un *r* mal copié. Mais la lecture n'est pas douteuse : il faut lire *khamèn*, et le P. Schmitt ne s'y est pas trompé, en dépit de son extraordinaire transcription : *kheeāmā* !)

6 Măseñ	(Serpent)	Sai	Cho sok	Kăt
7 Mămia	(Cheval)	Xăña	Sată »	Kot
8 Mămê	(Chèvre)	Mot	Atha »	Ruañ
9 Vŏk	(Singe)	Săn	Nava »	Tao
10 Răka	(Coq)	Rao	Samrĕt »	Ka
11 Co	(Chien)	Sĕt		
12 Kur	(Porc)	*Kai*		

Un nom d'année, exprimé à la manière thai [1], est formé de deux termes, dont le 2e correspond au cycle des 12 animaux. Le cycle commence donc de la manière suivante :

Kăp cai (Rat)
Răp pao (Bœuf)
Ruay yi (Tigre)
Mơñ mao (Lièvre)
Pơk si (Dragon)
Kăt sai (Serpent)
Kot xaña (Cheval)
Ruañ mot (Chèvre)
Tao san (Singe)
Ka rao (Coq)
Kap sĕt (Chien)
Rap *kai* (Porc)
Ruay cai (Rat), etc.

Mois

Les mois sont quelquefois cités sous leur nom indien ; mais le plus souvent, ils sont exprimés par leur numéro ; toutefois le mois 1 = *dươn cieñ*, et le mois 2 = *dươn yi*. Voici la correspondance :

Nos	Noms	Mois européens
1	Măgasira	novembre-décembre
2	Phussa	décembre-janvier

[1] Il est à remarquer que les deux plus anciennes inscriptions, celle de Răma Kamhĕñ (fin du XIIIe siècle) et celle de Jum (1357) appliquent les termes khmèrs aux *années* et les expressions thai aux *jours*, tandis que les inscriptions postérieures, au moins depuis 1484 (Xieng Rai, no IX) étendent la seconde méthode à la désignation des années. Tel est aussi le système de la stèle de Xieng Mai, soi-disant de 1173 śaka, « année *ruañ set* », et c'est un nouvel argument qui s'ajoute à ceux que nous avons donnés plus haut contre l'authenticité de cette date.

3	Māgha	janvier-février
4	Phagguna	février-mars
5	Citta	mars-avril
6	Visākha	avril-mai
7	Jeṭṭha	mai-juin
8	Āsāḍha	juin-juillet
9	Sāvana	juillet-août
10	Poṭṭhapāda	août-septembre
11	Assayuja	septembre-octobre
12	Kattika	octobre-novembre

Jours.

Les jours sont également désignés par leur nom indien ou par leur numéro :

1	Văn Atit	dimanche
2	Văn Căn	lundi
3	Văn Aṅ*k*an	mardi
4	Văn *P*üt	mercredi
5	Văn *Pr*ăhăt	jeudi
6	Văn Sük	vendredi
7	Văn Sao	samedi

De même qu'il y a un cycle de 60 ans, il y a un cycle de 60 jours, dont les termes sont formés de la même manière :

Ruaṅ xaṅa
Tao mot
Ka san, etc.

Mais les jours sont principalement déterminés par rapport aux phases de la lune :

Pleine lune : *dwon tĕm* ou *pĕñ*, sk. pūrṇamī.
Nouvelle lune : *dwon dăp*.
Lune décroissante : *dwon bañ* ou *rêm*.
Lune croissante : *dwon ōk* ou *khwn* sk. śuklapakṣa.

On dira, par exemple : *pūrṇamī āsāḍha* « le jour de la pleine lune du mois d'āṣāḍha » ; *dwon 8 pĕñ*, « le jour de la pleine lune du 8e mois » ; *dwon 7 ōk 11 kaṃ*, « le 11e jour de la lune croissante du 7e mois ».

Heures.

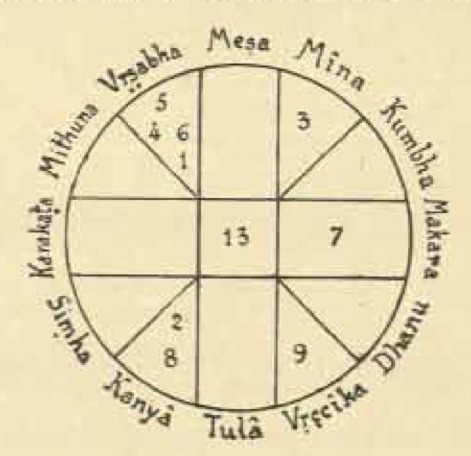
Le jour et la nuit sont actuellement divisées en périodes (*yam*) ainsi désignées :

păt lăn,	*ñay,*	*thê,*	*tieṅ,*	*tŭt say,*	*lêṅ,*	*păt lăn,*	*dek,*	*thê,*	*tieṅ,*	*tŭt say,*	*kua*
6 h.m.	9 h.	10 1/2	midi	1 h. 1/2	3 h.	6 h. s.	9	10 1/2	minuit	1 1/2	3 h.m.

Le style épigraphique emploie des expressions analogues, bien que partiellement différentes : *yam tŭt xay* (XI), *yam kōṅ lêṅ hmaṅ* (XIII), *yam păt sin* (XV), *yam ten tieṅ* (XXX). Dans quelques cas (VII, VI), l'heure est exprimée par le chiffre des *nādī* et des *pāda* (pron. *nathi, bat*) écoulés depuis l'aurore (*ruṅ*) ou la matinée (*ñay*). [1 nādī = 4 pāda = 24 minutes.] Mais le plus souvent la date d'une fondation est déterminée exactement au moyen de données astronomiques.

Données astronomiques.

En tête de la plupart des inscriptions laotiennes figure un cercle divisé en 12 compartiments où sont rangés les chiffres de 1 à 9 : c'est un zodiaque indiquant la position des 9 *graha* (planètes) dans les 12 *rāśi* (signes du zodiaque). Il constitue le *jāta* d'une fondation religieuse (1).



Les 9 graha sont :

1. Afit (Āditya), le Soleil.
2. Can (Candra), la Lune.
3. Añkan (Añgāra), Mars.

(1) Pavie, n° XIV : *jāta pra cedi*.

4. *Put* (Budha), Mercure
5. *Prahat* (Bṛhaspati), Jupiter.
6. Suk (Śukra), Vénus.
7. Sao (Saura), Saturne.
8. Rāhu, le nœud ascendant.
9. Lagna, l'horoscope ([1]).

Ils sont inscrits dans les 12 signes qui se succèdent de droite à gauche depuis le Bélier (Meṣa) qui est en haut du cercle. Le carré central est réservé au *nakṣatra* ou *ṛkṣa* (*rüʼk, nakṣatraṛkṣa, nakkhattarüʼk*), la mansion lunaire ([2]). Les 27 (ou 28) constellations lunaires commencent par Aśvinī et finissent par Revatī : elles sont indiquées soit par leur nom, soit par leur numéro.

Le zodiaque ci-dessus (qui est celui de l'inscription XV de Pavie) doit donc se lire : « le Soleil, Mercure, Jupiter et Vénus étant dans le Taureau, la Lune et Rāhu dans la Vierge, l'horoscope dans le Scorpion, Saturne dans le Capricorne, Mars dans les Poissons, sous la constellation lunaire Hasta. »

Les données suivantes sont souvent portées à droite et à gauche du zodiaque : *masakên*, nombre de mois écoulés depuis le commencement de l'ère ; *horakun* (ahargaṇa), nombre de jours écoulés pendant la même période ; *avaman* (avamāni), différence, exprimée en jours, entre les mois lunaires et les mois solaires correspondants ; *tithi*, 1/30 de mois, temps que met la lune pour accroître sa distance à l'Ouest du soleil de 12° du zodiaque ([3]).

On trouve encore en quelques endroits mention de *yoga : Bhadra-yoga* et *Markkayoga* (Dan Sai), *yoga Āyusmā-yāmaka* (Pavie n° VI), *yoga* 27 (ib. n° XXX). Un yoga est la période, de longueur variable, pendant laquelle le mouvement combiné du soleil et de la lune atteint en longitude 13° 20 (mesure d'une mansion lunaire). Il y a 27 yoga ; mais on ne trouve pas dans la liste indienne les noms cités dans les inscriptions du Laos, sauf *āyuṣmat*.

Le *tithi*, le *nakṣatra* et le *yoga* sont également divisés en *nāḍī* et *pāda*, la nāḍī équivalant à 1/60 et comprenant 4 pāda ([4]).

([1]) Généralement le 9e graha est *Ketu*, le nœud descendant. Mais cf. l'inscription de Dansai (dans mes *Notes d'épigraphie*, BEFEO., XV, II, p. 33 = 257 du tir. à part) qui place *Lagna* après *Rāhu* ; et l'inscription VII de Pavie, où *nava lakkhaṇa* semble bien une corruption de *nava lagna*, « l'horoscope [qui porte le n°] neuf ». Le *lagna* est le point de l'écliptique qui, à un moment donné, est à l'horizon.

([2]) Elle peut aussi être indiquée hors du cercle au moyen du mot *ṛkṣa* suivi du numéro de la constellation (de 1 à 27) et du nombre de degrés parcourus (de 1 à 60). Voir Pavie, Inscr. VIII (p. 326) et cf. Faraut, *Etude sur la vérification des dates des inscriptions siamoises*, p. 20.

([3]) L'inscr. VIII de Pavie (p. 326) porte les mentions : *khra* (= camb. *kramutbala*) et *udča* (= camb. *uccabala*). Voir Faraut, *Astronomie cambodgienne*, pp. 76 et 86.

([4]) Cf. la date de l'inscription XXX de Pavie : « L'an *dāp rao*, 7e mois, 4e jour de la lune croissante, mercredi, en *tai kāt pao*, tithi 3 + 32 nāḍī, ṛkṣa 17 + 27 nāḍī, yoga 18 + 30 nāḍī, à minuit + 1 nāḍī 3 pāda. »

Observations sur les planches I-VIII.

Pl. I. — Alphabets tai du Tonkin

Gutturales. — 2, I. Le *khó* de Lai-chau est un signe composite, formé du *k* (un peu redressé à droite) + le signe souscrit de l'aspiration en birman. Le même procédé est employé pour *chó*, *thó* pho (5, 9, 1) (1).

23, III. — L'absence du *ko* dans l'alphabet de Hưng-hoá est sans doute dû à une simple omission. Dans les autres, cette lettre n'est pas aspirée comme en siamois : c'est simplement le caractère symétrique, dans la classe basse, du *k* de la classe haute. Même remarque pour *t* (30) et *p* (34). C'est en raison de cette discordance phonétique que la même race se nomme *Tai* au Tonkin, *Thai* au Siam et au Laos.

Dentales. — *dó* (7) est représenté dans tous les alphabets ; mais II confond les sons *d* et *l* que les autres distinguent. Dans la classe basse, *do* (29) de II et III n'est qu'une modification graphique de *dó* ; il manque à IV et V. Quant aux signes de I, dans les deux classes, ils ne sont pas apparentés aux autres et toute la série *do-lo* est ici d'un arrangement douteux. L'aspirée tho (31) apparaît dans I-II et manque aux autres.

Labiales. — La « demi-sourde » haute *bó* (11) n'a de symétrique basse que dans II (33) : ce parler confond les sons et les signes de *b* et *v*. — Le son *ph* (haut et bas, 13, 35) manque dans II et le son *f* (14) dans III ; ils existent au contraire dans I. — Il n'y a pas, dans II, de signe spécial pour *m*, cette nasale se confondant avec *n*.

Semi-voyelles. — *y*. Cette semi-voyelle, appartenant à la classe basse, prête à la classe haute son signe légèrement modifié.

r (17, 39) n'existe que dans I, où il est représenté par 3 signes transcrits *rhó*, *rho*, *horo*. La raison d'être de ce dernier n'apparaît pas.

l bas (40) existe partout, *l* haut (18) manque dans IV-V.

v. Dans IV-V, *vó* est représenté par *h* + *v*, il manque dans I-III.

Il règne dans II une certaine confusion due au fait que *v* et *b* ne se distinguent pas dans la prononciation.

Sifflante. — Classe haute complète ; dans la classe basse, IV et V ne présentent pas de sifflante. Si on compare les signes employés pour *só* et *so*, on voit que dans I et III, *so* n'est qu'une variante graphique de *só* ; dans II, la forme est assez différente et on pourrait se demander si cet alphabet n'a pas fait servir l'ancien signe de la sifflante palatale à noter la sifflante dentale haute.

---

(1) L'accent aigu marque la classe haute, l'absence d'accent la classe basse.

Pl. II. — Alphabet épigraphique

I, 5. — Le *gh* existait dans l'inscription de Rāma *Kaṃhêṅ* (l. 64) ; mais ce caractère est devenu illisible.

I, 14, 16. — Les caractères *ḍ* (*ṭ*) et *ṭh* se trouvent notamment aux lignes 59, 67, dans le mot pāli *aṭṭhāraśa* ; *ḍ* à la ligne 58. Le caractère *ḍ* (*ṭ*), 14, est à la l. 58. Le caractère *ṭ*, 15, se trouve aux ll. 7, 52, 65, 89, 100 et (avec une variante) 82. Les mots pālis *kaṭhina*, *piṭaka*, *kuṭi* sont écrits ici avec des dentales.

I, 27. — Le caractère *f*, tel qu'il est figuré ici, se trouve l. 84 ; aux ll. 21 et 88, il se présente avec une variante (la boucle de gauche identique à celle de droite).

I, 31. — Pour *ph* (*bh*), v. l. 75.

I, 32. — Pour *f*, v. l. 57.

II, 14, 16. — V. l. 39 le mot *paṭṭhāna*.

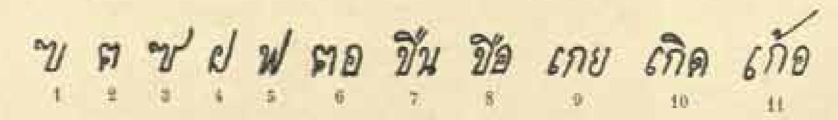
II, 43. — La seconde forme est celle que prend le signe *o* dans son rôle de support des voyelles.

II, 60 61. — La voyelle *rư* se trouve l. 68, *lư*, l. 3. Cette dernière lecture est due à G. Cœdès, *BEFEO.*, XVII, II, p. 7.

Pl. III. — Alphabet siamois

L'alphabet siamois est le plus complet et le mieux ordonné des alphabets thai : c'est à lui qu'il faut toujours se référer comme terme de comparaison, et c'est à ce titre qu'il est donné ici.

Consonnes. — Sur les « demi-sourdes », voir H. Maspero, *BEFEO.*, XI, 157 sqq. Nous appelons « secondaires » des aspirées *k'*, k', *x'*, qui n'existent qu'en siamois et qui ont aujourd'hui un son identique à celui des aspirées « primaires » *kh*, kh, *xh*, mais qui, sans doute, en étaient autrefois phonétiquement distinctes. Fr. Müller croit que, des deux consonnes *k'*, 1 [1], k, 2, qu'il transcrit χ et γ, la seconde était primitivement la sonore de la première [2]. Mais, s'il est vrai, selon la remarque de Frankfurter (*Siam. Gramm.*, p. 6) que cette consonne n'ait d'autre emploi que de noter un seul mot — et un mot étranger, — l'annamite *cổ* « cou » = siam. kō [3], on peut admettre qu'elle n'a été introduite dans l'alphabet que par symétrie.



(1) Les numéros se réfèrent au petit tableau ci-dessous.

(2) Fr. Müller. *Das Lautsystem der siamesischen Sprache* (WZ., VII, 71-76.)

(3) Il convient, semble-t-il, d'y ajouter *k'a*, « cangue ».

Le terme de « sonores » ne s'applique pas à la valeur actuelle des lettres, qui sont aujourd'hui sourdes, mais à leur articulation primitive. Les sonores inaspirées sont devenues des sourdes aspirées. Selon Müller (op. laud.), l'aspirée secondaire *c'*, **3** aurait été primitivement la sonore *ẓ* (= j français) de la sifflante cérébrale *ṣ*. De même f, **5** serait l'ancienne sonore *v* de la spirante sourde *f*, **4**.

Les équivalents entre parenthèses dans la planche III sont ceux employés dans la transcription du pāli. Il est à remarquer que : 1° les cérébrales, les aspirées sonores, les nasales *ñ* et *ṇ*, les sifflantes *ṣ* et *ś* ne se rencontrent pas dans les mots d'origine thai ; 2° les sourdes inaspirées *ṭ*, *t*, *p* (col. 2), les aspirées secondaires (*k'*, k' *x'*.) les spirantes et *ō* ne se trouvent pas dans les mots indiens.

Voyelles. — *ă* final est écrit avec le visarga, *ă* + consonne avec le mặi phẩt +̄ : on peut le transcrire dans les deux cas par *ă*.

Des deux caractères *ai*, le premier est la diphtongue originale : il répond au skr. *ai*. Le second, — qui ne se trouve d'ailleurs que dans une vingtaine de mots, — représente un son évolué qui s'est assimilé au premier en siamois, mais qui en est resté distinct au moins dans une partie du domaine laotien, où il a le son d'un *ơ* très ouvert.

Diphtongues. — Les grammaires énumèrent un grand nombre de diphtongues et de triphtongues : mais on peut simplifier ce vocaslisme assez compliqué au moyen des observations suivantes :

1. *v*, après consonne, devient *ua* à la finale ou devant *ṅ*, — *ue* devant les autres consonnes : *kua*, *kuaṅ*, *kuek*, *kuey*.

2. *v* final précédé d'une voyelle se vocalise : en *o* après *a*, *ẻ* ; en *u* après *i*, *e*, *ia*. *kao*, *kẻo*, *kiu*, *keu*, *kiau*.

3. + est toujours suivi d'une consonne ; + peut être final, mais alors il se fait suivre de ∂ . Ex. : *khưn*, **7**, « monter » ; *khư*, **8**, « poutre ».

4. *t*+ s'emploie devant une consonne ; — devant *y*, le signe ˜ disparaît : *kơy*, **9**, « à sec ». A la finale, *t* + devient *t*.∂ : *kơt*, **10**, « naître », mais *kơ*, **11**, « trompé ».

5. *ưa* ne se trouve qu'à la finale ou devant *ṅ* ; il devient *ưe* devant toute autre consonne : *mừa*, *mưăṅ*, *rưen*, *dưey*.

6. *ia* ne se trouve qu'à la finale ou devant *v* ; il devient *ie* devant toute autre consonne : *khīa*, *kiau*, *khien*.

Pl. IV. — Alphabet tham

Palatales. — La palatale sonore, notée ici par *x* comme en siamois, a pris le son de la sifflante dentale : en fait les signes *s* et *x* sont constamment intervertis par les copistes.

Cérébrales et dentales. — Il n'y a pas de cérébrales en thai : par suite, les signes des cérébrales ne sont employés que dans les mots pālis, à l'exception du signe de la cérébrale sonore inaspirée, qui joue au contraire un grand rôle dans l'écriture. Ce signe sert en effet à noter : 1° *t* final, quelle que soit l'origine de ce son ; par exemple : *het* = het(u) ; *bat* = pad(a) : *prat* = prāj(ña) ; 2° *d* ; ex. *dai*, *daṅ*.

Labiales. — Comme il n'y a pas dans l'alphabet tham de signes spéciaux pour les demi-sourdes, le même signe sert pour *p* et *b* : *pĕn*, *băt*.

Semi-voyelles. — *y* est représenté ici par deux signes, dont le premier se prononce *ñ* et le second *y*. Il s'est produit en effet entre les signes correspondant à ces deux sons un curieux déplacement. L'ancien *y* a pris la valeur *ñ* et le signe de la nasale palatale s'est trouvé sans emploi, sauf en pāli ; il a, en conséquence, disparu de l'alphabet laotien actuel (pl. V). Mais, d'autre part, certains mots ayant conservé l'ancien son *y*, on a créé, pour les noter, une variante graphique du caractère *y* : c'est celle qui figure, sur notre planche, à droite du premier signe.

Ŏ est souscrit à la consonne ; lorsque cette place est déjà occupée, on fait suivre la consonne du signe a + ṅ. Ex. *pŏñ*, *hnŏñ*.

Pl. V. — Alphabet laotien moderne

Consonnes. — Les caractéristiques de l'alphabet laotien moderne sont : 1° l'absence des aspirées sonores ; 2° l'absence des cérébrales ; 3° la distinction des demi-sourdes : *d*, *b*, et des sourdes : *t*, *p* ; 4° l'emploi de *s* pour la notation de l'ancien *ch*.

Semi-voyelles. — Comme dans l'alphabet tham, le signe *y* est employé pour noter l'ancien *ñ*, et ce même signe légèrement modifié pour noter le son *y*.

Le signe *r* a subsisté dans l'écriture, mais avec la valeur phonique *l* ou *h*.

Sifflantes. — L'ancien signe de la sifflante palatale a survécu dans quelques mots ; *śrī*, *śaka* : c'est un archaïsme graphique que nous avons cru pouvoir négliger.

Voyelles groupées. — Les signes 2 et 3 = resp. *ā* final et *ā* + consonne. Pour les deux diphtongues *ai*, v. supra les remarques sur la planche III.

Consonnes groupées. — Le premier signe est celui de *ṭ* cérébral ; mais il s'emploie couramment comme substitut de *t* dental souscrit. Le 2e est celui de *t* final, qui dérive peut-être du signe de *s* souscrit, prononcé *t* à la finale.

Le *kràvàt* cambodgien (*r* après consonne), lorsqu'il est écrit (il l'est le plus souvent à tort), ne se prononce pas.

On rencontre dans quelques mots *l* souscrit après une explosive, mais sans qu'il soit jamais prononcé : *pla*, « poisson » ; *pli*, « année » : pron. *pa*, *pi*. La seule exception est *klao*, « parler » ; *l* souscrit à *h* donne *l* de la classe haute.

Pl. VI. — Spécimens d'écritures Tham et Lu

(Transcription).

1. — *Tham*.

Namo tassa bhagavato ara(2)hato sammāsambuddhassa || buddhā(3)dicco mahātejo dhammacando rasā(4)haro saṅghatāraggaṇo seṭṭho a(5)mhe rakkant 'upāyato ||

2. — *Lư*.

Namo tass' atthu ‖ *ekasmiṃ kira sammaye satthā*. (2) Durā sapurissa tăṅ lāy yaṅ mi nai kalā *k*ap 1 *satthā* ăn va *sa*(3)*bbañu* *prā* *Buddha* cao hêṅ rao mưa yaṅ *th*oraman nai xan fa (4) *Tāvatiṃsa ti nisīdi* cao ko năṅ yu hnưa hin *Pāṇḍukambala-silāpāda* ăn pen *dibba assāna* hêṅ In*tath*irat ăn mi *t*i klai *k*lao mai Barikaxat văn năn lê *prā Buddha* cao ko *desāna*...

[Uṇhassavijaya.]

« Messieurs, une fois *Satthā*, c.-a.-d. l'Omniscient, le Buddha notre seigneur, séjournait au ciel Tāvatiṃsa ; *nisīdi*, il était assis sur la pierre Pāṇḍukambalasilāpāda, qui est le trône divin du roi Indra, près du tronc de l'arbre Pārijāta. Ce jour-là, le Buddha prêchait... »

Pl. VII. — Spécimen d'écriture yuon

Săn ni hư măn hăn lê; ciṅ hư Han Dek Xay ao măn *pai* soṅ thơṅ (2) dên *t*i Mưoṅ Tai hăn lê. Cao *Pr*aya Tilokarāj (3) sêṅ *kt*aṃ ubbay săn ni *p*ưa hư *Pr*aya Tai yo *p*on (4) sơk ma, căk ao *p*on sơk hêṅ ton *pai* rop ao *Pr*aya Tai. (5) Tuoṅ dai va săn ni ciṅ hư khud huo Han *Pr*om Sa*t*an mưa (6) pưa ăn lê. *K*ăn soṅ H. P. S. lêo ciṅ hư plao (7) khun ban khun mưoṅ *t*aṅ lay hư sadăp sơk vai ; *k*ăn soṅkram mi (8) yam dai hư *t*ăn yam năn ; va săn ni. Suon Han Prom Sa*t*an *k*o mưa...

[Phoṅsavadan Nưa, IV, f° 36.]

« Ainsi il le donna. Puis il ordonna à Han Dek Xay de le conduire jusqu'à la frontière de M. Tai. Le cao Praya Tilokarāj imagina un subterfuge pour faire que le *Pr*aya Tai levât une armée et que lui-même pût, avec ses propres troupes, battre le *Pr*aya Tai. Ayant ainsi réfléchi, il fit, dans ce but, raser [la tête de] Han *Pr*om Sa*t*an. Quand il l'eut expédié, il notifia aux khun ban et khun mưoṅ de mobiliser l'armée et de la tenir prête, à quelque moment que la guerre éclatât. Ainsi dit-il. Quant à Han *Pr*om Sa*t*an... »

Pl. VIII. — Chiffres

Inscr. I, 7 — Sur la valeur de ce signe dans l'inscription de Rāma *K*aṃhêṅ, voir p. 11.

Tham, 7. — On trouve ces trois formes dans les manuscrits.

Yuon. — a. Chiffres pris sur un ms. du Dukanipāta appartenant à la Bibliothèque de Luang Prabang, n° 284. — b. Chiffres employés par un ms. sur papier, de date plus récente (E. F., n° p. 3). Cette seconde série reproduit, presque sans changement, les chiffres birmans.

ALPHABETS TAI DU TONKIN

I Lai-châu (Lefèvre Pontalis). — II. Nghĩa-lộ et Van bu (Diguet). — III. Hưng-hoá (Silvestre).
IV. Qui-châu (Maspero). — V. Sông Cả (Guignard).

CONSONNES (série haute)

	Siam.	I	II	III	IV	V
1						
2						
3 (Nasale)						
4						
5						
6 (Nasale)						
7						
8						
9						
10 (Nasale)						
11						
12						
13						
14						
15 (Nasale)						
16 (y)						
17 (r)						
18 (l)						
19 (v)						
20						
21						
22						

CONSONNES (série basse)

	Siam.	I	II	III	IV	V
23						
24						
25						
26						
27						
28						
29						
30						
31						
32						
33						
34						
35						
36						
37						
38						
39						
40						
41						
42						
43						
44						

VOYELLES

	Siam.	I	II	III	IV	V
45						
46						
47						
48						
49						
50						
51						
52						
53						
54						
55						
56						
57						
58 ă (k. ñ, t, n)						
59 ă (p, m)						

VARIANTES DE L'ALPHABET DE QUI-CHAU
(M = Maspero ; G = Guignard)

	M	G
kó (IV, 1)		
ko » 23		
thó » 9		
hó » 21		
ho » 43		

ÉVOLUTION DE L'ALPHABET ÉPIGRAPHIQUE

S. Siamois moderne. — I. Ram Kamhèṅ, v. 1296. — II. Jum, 1357. — III. Xieng Mai (Pavie, v), 1500.

	S
1 k	ก
2 kh	ข
3 k'	ฃ
4 *k* [g]	ค
5 *kh* [gh]	ฆ
6 *k'*	ฅ
7 ṅ	ง
8 c	จ
9 ch	ฉ
10 x [j]	ช
11 xh [jh]	ฌ
12 x'	ซ
13 ñ	ญ
14 ḍ [ṭ]	ฎ
15 ṭ	ฏ
16 ṭh	ฐ
17 *ṭ* [ḍ]	ฑ
18 *ṭh* [ḍh]	ฒ
19 ṇ	ณ
20 d [t]	ด
21 t	ต
22 th	ถ
23 *t* [d]	ท
24 *th* [dh]	ธ
25 n	น
26 b [p]	บ
27 p	ป
28 ph	ผ
29 f	ฝ
30 *p* [b]	พ
31 *ph* [bh]	ภ
32 *f*	ฟ
33 m	ม
34 y	ย
35 r	ร
36 l	ล
37 v	ว
38 ś	ศ
39 ṣ	ษ
40 s	ส
41 h	ห
42 ḷ	ฬ
43 ŏ	อ

	I	II	III
44 a			
45 ĭ			
46 i			
47 ŭ			
48 u			
49 e			
50 è			
51 ai			
52 *ai*			
53 ô			
54 ư			
55 ao			
56 ơ			
57 ưa			
58 ia			
59 ṛi			
60 ṛư			
61 ḷư			

ALPHABET SIAMOIS

	DEMI-SOURDES	SOURDES Inaspirées	SOURDES Aspirées primaires	SOURDES Aspirées secondaires	SOURDES Spirantes	SONORES (anciennes) Inaspirées	SONORES (anciennes) Aspirées primaires	SONORES (anciennes) Aspirées secondaires	SONORES (anciennes) Spirantes	NASALES
Gutturales		ก k	ข kh	ฃ k'		ค k [g]	ฆ kh [gh]	ฅ k'		ง ṅ
Palatales		จ c	ฉ ch			ช x [j]	ฌ xh [jh]	ซ x'		ญ ñ
Cérébrales	ฎ ḍ [ṭ]	ฏ ṭ	ฐ ṭh			ฑ ṭ [ḍ]	ฒ ṭh [ḍh]			ณ ṇ
Dentales	ด d [t]	ต t	ถ th			ท t [d]	ธ th [dh]			น n
Labiales	บ b [p]	ป p	ผ ph		ฝ f	พ p [b]	ภ ph [bh]		ฟ f	ม m

Semi-voyelles, etc. ย y ร r ล l ว v ศ ś ษ ṣ ส s ห h ฬ ḷ อ ŏ

Voyelles initiales อ (avec les signes des voyelles groupées) ฤ ฤๅ ฦ ฦๅ rư̆, rư, lư̆, lư.

Voyelles groupées กะ กั กา กิ กี กุ กู เก แก ไก ใก เกาะ เกา กึ กื เกิ เกือ เกีย กอ

[Thai] kă kă ka kĭ ki kŭ ku ke kê kai kai kŏ kŏḥ kao kư̆ kư kơ kưa kia kō

[Pāli] ka kā ki kī ku kū ke ko

ALPHABET THAM

	SOURDES			SONORES (anciennes)			NASALES
	Inaspirées	Aspirées	Spirantes	Inaspirées	Aspirées	Spirantes	
Gutturales	k	kh		*k* [g]	*kh* [gh]		ṅ
Palatales	c	ch		x [j]	xh [jh]		ñ
Cérébrales	[ṭ]	[ṭh]		ḍ [ḍ]	[ḍh]		ṇ
Dentales	t	th		*t* [d]	*th* [dh]		n
Labiales	b, p [p]	ph	f	*p* [b]	*ph* [bh]	*f*	m

Semi-voyelles: y r l v s h ḷ ō

Voyelles initiales: a ā ī i ū u e o

Voyelles groupées: ko ko kā kă kĭ ki kū ku ke kê kai k*ai*

kô kôḥ kao kư kư kơ kưa kia kô

Consonnes groupées: lŭk yăṅ naṅ ñsu cca jjha ṭṭha ṇḍa bat ttha ddha rop bba mma nay

noy bra ssa

ALPHABET LAOTIEN MODERNE

	Demi-sourdes	Occlusives sourdes inaspirées	Occlusives sourdes aspirées	Spirante sourde	Occlusives sonores inaspirées	Spirante sonore	Nasales
Gutturales		ກ k	ຂ kh		ຄ *k* [g]		ງ ñ
Palatales		ຈ c			ຊ x [j]		
Dentales	ດ d [t]	ຕ t	ຖ th		ທ *t* [d]		ນ n
Labiales	ບ b [p]	ປ p	ຜ ph	ຝ f	ພ *p* [b]	ຟ *f*	ມ m

Semi-voyelles	ຍ y	ຢ y	ຣ r	ລ l	ວ v	ສ s	ຫ h	ອ ŏ

Voyelles initiales: ອ avec les signes des voyelles groupées.

Voyelles groupées:

o ă ä o a ĭ i ŭ u e

ê ai *ai* ô ôḥ ao ư̆ ư

ơ ưa ie iă

Consonnes groupées et finales: t t n ñ p m y r l l s hn hm

Exemples: citta sănit năn kăp kamma siem sakră hlăñ voñsă

1. — Tham

[illegible]

2. — Lü

[illegible]

YUON

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

CHIFFRES

Nombres	Inscriptions I	Inscriptions II	Inscriptions V	Inscriptions VI	Inscriptions IV	Tham	Lü	Yuon a	Yuon b	Siamois	Birman
1	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๑	၁
2	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๒	၂
3			[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๓	၃
4	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๔	၄
5	[illegible]			[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๕	၅
6			[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๖	၆
7	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible] [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๗	၇
8			[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๘	၈
9		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	๙	၉

LITTÉRATURE LAOTIENNE

I

TEXTES CANONIQUES

Le Tripiṭaka forme, comme il est naturel, la base de la littérature préservée par les manuscrits du Laos. Du texte original il subsiste certaines parties, mais ce sont les épaves d'un naufrage. A mesure que disparaissait la connaissance du pāli, les livres incompris ont cessé d'être copiés ; la plupart n'ont survécu que sous la forme de *nissaya*, de gloses, où des bribes de pāli ne servent que de prélude à de longues amplifications en langue vulgaire. Certains même ne sont plus représentés dans la collection : l'intérêt s'est détourné d'eux pour se porter sur des œuvres plus attrayantes et ils sont peu à peu tombés dans l'oubli. Le Catalogue de la Bibliothèque de Luang Prabang nous fournit de précieux renseignements sur l'état actuel de la collection canonique au Laos et indirectement sur les tendances qui ont abouti à ce résultat.

Sutta-pitaka.

Des quatre grands Nikāya, le seul qui continue à jouir d'une véritable faveur est le *Dīgha*. Les trois autres sont fort rares ; ils se rencontrent néanmoins. Le *Majjhima* pāli a disparu, mais il en existe encore un nissaya, qui semble complet ; quant au Commentaire, on n'en trouve plus trace. Le *Saṃyutta* et l'*Aṅguttara*, plus favorisés, subsistent, au moins partiellement, en pāli ; ce dernier a même conservé son Aṭṭhakathā, que le premier a perdue. Mais le *Dīgha* l'emporte de beaucoup par le nombre des manuscrits : on relève dans le Catalogue les titres de la première et de la troisième section, le Sīlakkhandha-vagga, et le Pāṭikavagga [1], pāli et nissaya ; et si la seconde, le Mahāvagga, n'y figure pas sous ce titre [2], la moitié au moins des sutta qui la composent

[1] Le titre de ce vagga est écrit de façons très diverses : *Pāṭika, Pātika, Pāthika, Pātheyya*. Dans la Liste de Luang Prabang, il se trouve sous les formes *Pāṭiya, Pātiya*.

[2] Le Mahāvagga catalogué dans la Liste générale est plus probablement celui du Vinaya.

s'y rencontrent à l'état isolé, comme d'ailleurs plusieurs des deux autres sections. Voici les sutta indépendants que nous avons relevés pour chacune des trois parties :

I (Sīlakkhandhavagga). 1. *Brahmajāla* ; 2. *Sāmaññaphala* ; 4. *Soṇadaṇḍa* (altéré en *Sodaṇḍa*).

II (Mahāvagga). 14. *Mahāpadāna* ; 16. *Mahāparinibbāna* ; 19. *Govinda* ; 20. *Mahāsamaya*, ; 22. *Satipaṭṭhāna* [1].

III (Pāṭiyavagga). 31. *Siṅgalovāda*.

Un certain nombre de sutta sont également sortis des trois autres Nikāya pour vivre d'une vie indépendante.

Devadūta. M., III, 178.
Dhammadāyāda. M., I, 12.
Isigilisutta. M., III, 68.
Satipaṭṭhāna. M., I, 55.
Aruṇavatī. S., I, 155.
Dhammacakkappavattana. S., V, 420.
Siṅgāla. S., II, 230.
Girimānanda. A., V, 108.

Le cinquième Nikāya diffère des autres par la nature et l'assemblage des éléments qui le composent. Tandis que les quatre premiers sont formés uniquement de suttanta choisis et disposés suivant un certain plan, le *Khuddakanikāya* n'est somme toute qu'une reliure qui groupe, sans aucun lien interne, des œuvres diverses et indépendantes, principalement poétiques. Sur les 15 textes réunis dans cette compilation, deux seulement sont en prose : la *Paṭisambhidā* et l'*Apadāna*, et tous deux sont absents de la collection laotienne ; un autre du genre mixte, l'*Udāna*, n'y figure pas non plus. Enfin quatre textes poétiques ont également disparu : l'*Itivuttaka*, les *Theragāthā*, le *Niddesa* et le *Cariyāpiṭaka* [2]. Les autres s'y retrouvent.

Le *Khuddhakapāṭha*, qui vient en tête de la collection, est un sous-groupe : en tant que recueil, il ne se trouve pas dans le Catalogue, mais il a passé tout entier dans le *Parittam*, dont nous parlerons plus loin.

Le *Dhammapada* a joui d'une faveur extraordinaire, en raison de la beauté simple et harmonieuse des vers ; mais plus grande encore est la popularité de son Commentaire (Aṭṭhakathā), dont les récits rivalisent avec ceux du Jātaka. Le texte poétique original existe à part, et son volumineux Commentaire étage sur les rayons la pile imposante de ses 17 māt en 170 fascicules.

---

(1) Peut-être le sutta 21, *Sakkapaṇhā*, se dissimule-t-il sous le titre laotien de *Praya In thaṃ paṇhā*.

(2) Cf. cependant, pour ce dernier, le *Calīya* de la Liste générale.

Le *Suttanipāta* fait défaut, mais un certain nombre de ses sutta sont entrés dans le Parittam.

Le *Vimānavatthu* et le *Petavatthu* ont survécu.

Des deux anthologies poétiques, celle des religieux (*Theragāthā*) et celle des religieuses (*Therīgāthā*), la seconde seule a été conservée, et ce fait n'est peut-être pas un simple hasard, car on sait que les manuscrits du Commentaire des Theragāthā sont de beaucoup les plus rares (1) : il semble donc que, pour une cause quelconque, la poésie des nonnes ait trouvé plus de faveur que celle des Pères de l'Eglise.

Le *Buddhavaṃsa* a été retenu, ce qui s'explique aisément par le goût des moines pour les énumérations et les détails techniques rédigés sous une forme concise et qui se grave sans peine dans la mémoire.

Nous arrivons enfin au texte qui est comme le centre de toute la littérature bouddhique du Laos : le *Jātakam*.

On appelle ainsi est une collection de récits sur les vies antérieures du buddha Gotama : comme on suppose qu'il a traversé les fortunes les plus variées, depuis l'état d'animal jusqu'à celui de dieu, en passant par les diverses conditions de l'humanité, sa longue carrière de bodhisattva est une ample matière à des récits de toutes sortes : contes moraux, contes satiriques, apologues, fabliaux, etc. Tout le trésor du folklore hindou s'est déversé dans ce cadre commode, y a reçu l'estampille bouddhique et a été colporté dans tout l'Extrême-Orient qui l'a reçu avec enthousiasme.

Le Jātakam proprement dit, celui qui a le caractère de texte canonique, ne se compose que de *gāthā*, de « vers », tandis que les récits en prose qui expliquent ces gāthā ont la forme d'un commentaire. Par suite, les divisions du Jātakam sont fondées sur le nombre des gāthā. Il comprend en tout 22 livres (*nipāta*) : les 13 premiers (*ekanipāta-terasanipāta*) renferment les jātaka qui comptent 1, 2, 3... 13 gāthā ; le livre XIV (*pakiṇṇakanipāta*), les jātaka de 14 à 19 gātha ; les livres X-XXI (*vīsati-, tiṃsati-, cattalīsa-, paṇṇāsa-, chaṭṭhi-, sattati-, asītinipāta*) sont consacrés respectivement aux jātaka de 20, 30, 40. . . 80 gāthā. Enfin le livre XXII (*mahānipāta*) contient les 10 derniers jātaka, les plus longs et qui comptent le plus grand nombre de gāthā.

Le nombre total des jātaka est de 547 (2).

---

(1) « For some reason or other the Mss. of the preceding portion of Dhammapāla's Commentary — that on the *Theragāthā* — are not so numerous or at least not so easily obtained as is the Commentary on the Sisters' verses. » (Mrs. Rhys Davids. *Psalms of the early Buddhists*. 1 *Psalms of the Sisters*. London, 1909. P. XIV.)

(2) C'est le nombre des jātaka dans Fausböll et les autres éditions : cependant le chiffre donné par la tradition est 550 et il est confirmé par la série de plaques émaillées de la West Petleik Pagoda à Pagan, qui est numérotée de 1 à 550, les trois jātaka

Cette collection des « Cinq cents jātaka » *(Ha roi xat)*, a été traduite en laotien, mais on use plus communément du titre des nipāta : *Ekanibat*, *Tukanibat*, etc.

Le Mahānipāta, où se trouvent les dix jātaka les plus célèbres et les plus appréciés, forme une collection particulière appelée les « Dix Jātaka » *(sip xat)*.

Ces dix jātaka (nos 538-547 de Fausböll) se rencontrent souvent à l'état isolé : Temiya (= Mūgapakkha), Janaka, Sāma (sous la forme Suvaṇṇasāma), Nemi (= Nimi), Candakumāra (= Khaṇḍahāla), Bhūridatta, Nārada, Vidhurapaṇḍita, Mahosadha (= Ummagga), Vessantara.

Entre ces dix jātaka, le plus copié, le plus prêché, le plus répandu non seulement par le livre, mais par l'image — car il est un des sujets favoris des peintres de pagodes, — c'est le Vessantarajātaka. Il fait partie des « Cinq cents » et des « Dix » ; il existe à part, et on trouve même isolément 6 de ses chapitres : Dasavara, Himavanta, Vanappavesana, Jūjaka, Mahāvana, Kumāra. On a réuni les gāthā des diverses parties : *Gāthā Jūjaka*, *Gāthā Vanappavesana*, et mis l'histoire en abrégé, *Mahājāti rom*.

On rencontre encore à l'état isolé quelques autres jātaka, par exemple le n° 538, *Culla-Dhammapālajātaka*. Mais ces extraits sont le plus souvent tirés, soit des Dix Jātaka soit du *Paṇṇāsajātakam* (Ha sip xat).

Ce dernier recueil, qui a pénétré toute la littérature de l'Indochine occidentale et qui rivalise de popularité avec le Jātakam authentique, est une compilation apocryphe, faite probablement à une époque assez moderne, en Birmanie ou dans les pays thai. Nous en parlerons ici pour ne pas séparer des productions de même sorte et qui s'entremêlent plus ou moins dans la tradition populaire, sinon dans l'esprit des canonistes.

On connaît du Paṇṇāsajātakam trois recensions : une laotienne, en 86 fascicules [1] ; une autre en pāli, publiée à Rangoun, sous le titre de *Zimmè Paṇṇāsa* [2], sans doute d'après un manuscrit provenant de Xieng Mai ; enfin une troisième, également en pāli, d'origine cambodgienne [3]. Les tables de ces trois collections présentent de grandes différences quant au titre des jātaka et quant à l'ordre des récits qu'ils ont en commun : en attendant qu'une étude approfondie ait élucidé ce problème, nous donnons ici ces trois listes :

---

additionnels étant : 497, *Velāma-jāt* ; 498, *Mahāgovinda-jāt* ; 499, *Sumedhapaṇḍita-jāt*. V. Duroiselle dans *Arch. Survey of India, Annual Report*, 1912-13, p. 89. Le *Velāmajātaka* fait partie du *Paṇṇāsajātakam* de Xieng Mai, n° 36 *(v. infra)*.

(1) Ms. de Vat That Luong, appartenant auparavant à V. Pôn Xai ; c'est ce ms., ou une copie d'icelui, qui est conservé à la Bibliothèque royale sous les n° 416-424.

(2) *Zimmè Paṇṇāsa*. Rangoon, Hanthawaddy Press, 1911, in-8° de 985 pages.

(3) Bibliothèque de l'EFEO., Mss. Cambodgiens, *p.* 55. La 1re partie de ce ms. est la copie d'un ms. incomplet (jātaka 1-39) trouvé à Phnom-Penh par Édouard Huber ; la 2e (jātaka 40-50), d'un ms. découvert à Kompong-Luong par G. Coedès.

Texte de Luang-Prabang (L)	Zimmè Paṇṇāsa (Z)	Paṇṇāsa cambodgien (C)
1 Samaṇa-Gotama	Ādittarāja	Samuddaghosa
2 Sudhanu	Tulakapaṇḍita	Sudhana-kumāra
3 Sudhana	Samājīvakumāra	Suttadhanu ([3])
4 Sirīsakumāra	Arindama	Ratanapajjota
5 Sabbamitta	Sabbamitta ([2])	Siri-Vipulakitti
6 Suvaṇṇasaṅkha	Samuddhaghosa	Vipullarāja
7 Candaghātaka	Dānacāga	Siri-Cūḷāmaṇi
8 Suvaṇṇamiga	Dhammika-paṇḍitarāja	Candarāja
9 Kurughamiga	Siridhara-mahāseṭṭhi	Sabbamitta
10 Dhammapāla-mūsika	Saṅkhapattarāja	Siridhara-seṭṭhi
11 Tulaka	Sudhanu-kumāra	Sabbasiddhi
12 Ariṭṭhakumāra	Narajīva	Dulakapaṇḍita ([4])
13 Māghamānava	Suvaṇṇakumāra	Āditarāja
14 Ratanapajjota	Surūpa-rāja	Dukamānika
15 Soṇaṇḍarāja	Kambala-rāja	Mahā-Surasena
16 Sorassa	Gopālakasāla	Suvaṇṇakumāra
17 Dhammadhaja-paṇḍita	Siri Cūḍāmaṇi-rāja	Kanakarāja
18 Dukkamma	Aṭṭhaparikkhāra	Vīriyapaṇḍita
19 Sabbasiddhikumāra	Siri Vipulakitti-rāja	Dhammasoṇḍaka
20 Paññābala	Sattamanu	Sudassanamahārāja
21 Dadhivāhana	Candakumāra	Vattaṅguli-rāja
22 Mahisakumāra	Sādhika-rāja	Porāṇa-kappilapura-narinda
23 Sadanta	Ratanapajjota	Dhammikapaṇḍita
24 Campeyya	Dvesīsahaṃsa	Mahāpurisa
25 Gāvo	Vīriyapaṇḍita	Dhammarāja
26 Kapila	Vipularāja	Narajīva
27 Narajīvakumāra	Mahāpaduma	Surūpa
28 Siddhisārakumāra	Mahā-Sūrasena-rāja	Mahā-Padumakumāra
29 Kusarāja	Brahmaghosa-rāja	Bhaṇḍāgārakumāra
30 Cao rassi (ṛṣi)	Setamūsika	Bahulagāvī
31 Jeṭṭhakumāra	Ariyachatta	Setapaṇḍita
32 Praya nok khum ([1])	Subhadda-rāja	Puppharāja
33 Naradarāja	Bahalaputta	Bārāṇasīrāja
34 Sutasoma	Padhira	Brahmaghosa-rāja
35 Mahābala	Padīpadāna	Devarukkha-kumāra
36 Brahmaghosa	Velāma	Salabha

([1]) *nok khum*, ramier
([2]) Ed. Sambhamitta.
([3]) Corr. Sudhanu.
([4]) Corr. Tulaka.

37 Sādīnarāja (ou Sāna°?)	Vaṭṭaṅguli-rāja	Siddhisāra
38 Siridhara	Sirīkumāra (1)	Narajīva
39 Ajitarāja	Soṇarāja	Atideva-rāja
40 Vimula	Suvaṇṇakumāra	Siṃhanāda
41 Arindama	Brahmakumāra	Suvaṇṇasaṅkha-rājakumāra
42 Vīriyapaṇḍita	Sucitāpasa	Surabbha
43 Adhittarāja	Akkharalikhita	Devanda
44 Surūpa	Vamana	Suvaṇṇakaccapa
45 Brahmadatta (Suvaṇṇa)	Akataññu	Supinakumāra
46 Padumakumāra	Dukkammarāja	Suvaṇṇavaṅsa
47 Surasena	Vipāda	Siddhisāra *ou* Varanuta Varaneta
48 Siri Cūdāmaṇi	Siddhisāra-cakkavatti	Sirīsarājakumāra
49 Naraka [*Praya* Liṅ]	Sīla	Candaghāta
50 *Praya* ma [le roi chien]	Mahā-Sudassana	Saddhātissa-cakkavatti

CONCORDANCE

	L	Z	C	
Ādittarāja	43	1	13	Ādhitta (L), Āditta (Z), Ādita (C).
Ajitarāja.	39			
Akataññu.		45		
Akkharalikhita. . . .		43		
Arindama.	41	4		
Ariṭṭhakumāra. . . .	12			
Ariyachatta. . . .		31		
Atideva			39	
Aṭṭhaparikkhāra . . .		18		
Bahalaputta.		33		
Bahulagāvī			30	
Bārāṇasīrāja			33	
Bhaṇḍāgārakumāra . .			29	
Brahmadatta	45			
Brahmaghosa	36	29	34	
Brahmakumāra. . . .		41		
Campeyya	24			
Candaghātaka. . . .	7		49	
Candakumāra		21		

(1) Ed Sirasākumāra.

	L	Z	C	
Candarāja			8	
Cūdāmaṇi (Siri)	48	17	7	
Dadhivāhana	21			
Dānacāga		7		
Devanda			43	
Devarukkhakumāra			35	
Dhammadhajapaṇḍita	17			
Dhammapālamūsikā	10			
Dhammarāja			25	
Dhammasoṇḍaka			19	
Dhammikapaṇḍita		8	23	
Dukamānika			14	
Dukkamma	18	46		
Dvesīsahaṃsa		24		
Gāvo	25			
Gopālakasāla		16		
Jeṭṭhakumāra	31			
Kambalarāja		15		
Kanakarāja			17	
Kapila	26			
Kapilapuranarinda (Porāṇa)			22	
Kurughamiga	9			
Kusarāja	29			
Ma (*Praya*)	50			
Māghamānava	13			
Mahābala	35			
Mahāpurisa			24	
Mahisakumāra	22			
Naradarāja	33			
Narajīva	27	12	26 et 38	C a deux jātaka sous le même titre.
Naraka	49			
Nok khum (*Praya*)	32			
Padhira		34		
Padīpadāna		35		
Padumakumāra	46	27	28	Z et C : Mahāpaduma.
Paññābala	20			
Puppharāja			32	
Rassī (Cao)	30			
Ratanapajjota	14	23	4	
Sabbamitta	5	5	9	
Sabbasiddhikumāra	19		11	
Sadanta	23			
Saddhārissa-cakkavatti			50	

	L	Z	C	
Sādhitarāja		22		
Sādīnarāja	37			
Salabha			36	
Samājīvakumāra. . . .		3		
Samaṇa-Gotama . . .	1			
Samuddaghosa. . . .		6	1	
Saṅkhapattarāja. . . .		10		
Sattamanu		20		
Setamūsika		30		
Setapaṇḍita.			31	
Siddhisārakumāra. . .	28	48	37 et 47	C a deux jātaka sous le même titre.
Sīla		49		
Siṃhanāda			40	
Siridhara	38	9	10	
Sirīsakumāra	4	38	48	
Sonaṇḍarāja	15			
Soṇarāja.		39		
Sorassa	16			
Subhadda		32		
Sucitāpasa		42		
Sudassana		50	20	Z: Mahāsudassana ; C : Sudassanamahārāja.
Sudhana.	3		2	
Sudhanu	2	11	3	
Supinakumāra			45	
Surabbha			42	
Sūrasena	47	28	15	
Surūpa	44	14	27	
Sutasoma.	14			
Suvaṇṇakaccapa . .			44	
Suvaṇṇakumāra . . .		13 et 40	16	Z a deux jātaka sous le même titre.
Suvaṇṇamiga	8			
Suvaṇṇasaṅkha . . .	6		41	
Savaṇṇavaṅsa			46	
Tulaka	11	2	12	
Vamana.		44		
Vattaṅguli		37	21	
Velāma		36		
Vimula	40			
Vipāda		47		
Vipulakitti (Siri) . . .		19	5	
Vipularāja		26	6	
Vīriyapaṇḍita	42	25	18	

Ce tableau fait ressortir la composition très différente des trois recueils : l'élément commun à tous trois ne comprend pas plus de 15 jātaka sur 50 ; 7 jātaka sont communs à Z et à C, 4 à L et à C, 2 à L et à Z. Quant aux jātaka spéciaux à un seul recueil, ils sont au nombre de 29 pour L, 26 pour Z et 24 pour C.

Quelques-uns des jātaka, authentiques ou non, existent à part sous le même titre. D'autres se déguisent sous un titre en langue vulgaire, par exemple *Nu kaṃ*, « la Souris d'or » (= Dhammapālamūsika, n° 10) et sans doute les suivants :

Nok noi.	Le petit oiseau.
Nok yuṅ *k*aṃ.	Le paon d'or.
Ṅu.	Le serpent.
Nu phưrk.	La souris blanche.
Ṅua khao *t*oṅ.	Le bœuf aux cornes d'or.
*P*raya *k*äṅ*k*ak.	Le roi des crapauds.
Süvan *k*äṅkak.	Le crapaud d'or.
Süvan tao *k*aṃ.	La tortue d'or.
Tao *k*aṃ.	»

D'autres titres de jātaka isolés ne se retrouvent ni dans le recueil canonique, ni dans le Paṇṇāsa : par exemple, le *Vijayajātaka* (ou *Si Vixai*) (1), le *Candabrāhmaṇajātaka*, le *Suvaṇṇamukhajātaka*, le *Balasaṃkhyajātaka*, le *Saṅsāravattajātaka*.

En fait, il semble bien que le *jātaka* soit devenu un véritable genre littéraire, un cadre commode où on a fait entrer toutes sortes d'histoires ramassées de ci de là. C'est dans ce genre qu'il faut apparemment ranger les nombreux opuscules qui ont pour titre un nom de roi (rāja), de prince (kumāra), de sage (paṇḍita), de riche bourgeois (seṭṭhi), etc. :

Bhayarat.
Bimbā (2).
Candapajjota.
Candasamudda.

---

(1) Ce jakata est très connu au Siam, où il a donné naissance à un proverbe : *taṃ seṭṭhi palo*, « jouer le rôle du méchant seṭṭhi ». (Gerini, *On Siamese Proverbs*, p. 91.)

(2) Bimbā est le nom de l'épouse de Gotama, appelée plus communément Yaçodharā ou simplement « la mère de Rāhula ». Le texte intitulé *Bimbātherī* n'est pas à proprement parler un jātaka, mais il se rattache néanmoins à cette classe de textes, en ce que Bimbā, au moment d'entrer dans le Nibbāna, rappelle au Buddha les existences antérieures où ils furent époux. — Le colophon porte : « Yasodharāya bhikkhuṇīya parinibbānavaṇṇanā niṭṭhitā. »

Candasuriyakumāra.
Dhammadāsa.
Brahmadatta (*Praya Prommatat*).
Sunandarāja (*Praya* Sunantarat).
Praya Sankaṣaya.
Praya Tham.
Dhammikarāja (*Praya Thammikarat*).
Mālikā (1).
Puṇṇakaseṭṭhi.
Rassisiṅga. (Cf. Alambusā-jātaka, n° 523).
Siñjaya.
Surindajambu.
Surindakumāra.
Suvaṇṇabrahma.
Suvaṇṇacakka.
Suvaṇṇahaṅsa.
Suvaṇṇamegha.

Anthologies

On a tiré des textes du Suttapiṭaka une anthologie intitulée *Suttasaṅgaha*, que la tradition birmane compte parmi les éléments du Khuddakanikāya avec le *Milindapaṇha*, le *Nettipakaraṇa* et le *Peṭakopadesa* (2). A la même catégorie sans doute appartiennent ; le *Sabbasutta* et le *Dhammasavana*, qui s'annonce comme un florilège des « belles paroles » du Maître (3).

---

(1) Le Buddha expose à un seṭṭhi les avantages de l'aumône faite aux religieux. Il y avait trois sœurs orphelines qui habitaient Bénarès. Malgré leur pauvreté, elles parviennent à se procurer de quoi faire une robe de moine : l'une la tisse, l'autre la coupe, la troisième la teint. Elles la portent à la pagode avec un plateau sur lequel chacune d'elles a déposé une fleur : lotus, champaka, jasmin. Elles y rencontrent le Bodhisattva, qu'elles prient de présenter lui-même leur offrande. Puis elles forment le souhait de naître de la fleur offerte par elles et d'en avoir le parfum ; quant au Bodhisattva, il souhaite que ces trois jeunes filles deviennent ses épouses dans la vie suivante. Conformément à ces vœux, la première naît dans un étang de lotus et reçoit le nom de Naṅ Kéo Padumā ; la seconde, dans une fleur de champaka et se nomme Naṅ Campatidā ; la troisième dans une fleur de jasmin et est appelée Naṅ Mālikākumārī. Quant au Bodhisattva, il naît à Bénarès comme Nandakumāra, etc

(2) M. H. Bode, *The Pali Literature of Burma*, p. 3. Les deux derniers manquent dans la collection laotienne.

(3) Jinasāsanam ārabbha kiñcimattaṃ subhāsitaṃ bhāsissāmi yathāsatiṃ suṇāyatha gathaṃ (*sic*).

Vinaya.

Nous trouvons mentionnés dans le Catalogue, d'abord les « Cinq Vinaya », *Vinai ha*, c'est-à-dire les cinq parties constitutives du Vinaya-piṭaka : Pārājika, Pācittiya, Mahāvagga, Cullavagga, Parivāra ; ensuite chacune des sections à part et même plusieurs chapitres isolés de ces sections ; enfin des commentaires et manuels divers. L'intérêt pratique que présente pour les moines la règle de leur conduite extérieure explique cette multiplication des textes disciplinaires. (Voir dans la Liste générale l'article *Vinayapiṭaka.*)

Voici le détail des textes compris dans la collection.

I. *Pārājika*, pāli.

II. *Pācittiya*, pāli, avec une traduction et deux commentaires (Pācittiya-aṭṭhakathā, Pācittiya-yojanā).

Ces deux premières sections constituent le *Suttavibhaṅga*, qui se subdivise lui-même en règle des moines (*Mahāvibhaṅga*) et règle des religieuses (*Culla-vibhaṅga* ou *Bhikkhunī-vibhaṅga*). La première de ces subdivisions ne figure pas dans notre liste, qui distingue seulement le *Suttavibhaṅga* et le *Culla-vibhaṅga*.

III. *Mahāvagga*, pāli et nissaya, avec trois commentaires (aṭṭhakathā, ṭīkā, yojanā). — Chapitres isolés : 1. *Pabbajjā*, avec une ṭīkā et un vinicchaya ; 2. *Uposatha* ; 3. *Vassa* ou *Vassupanāyikā* ; 5. *Camma* ; 7. *Kaṭhina* ; 8. *Cīvara*, avec un vinicchaya.

IV. *Cullavagga*, pāli, avec 2 commentaires (ṭīkā, yojanā). Un seul chapitre isolé : le *Pārivāsika* (sous le titre de *Parivāsa*).

V. *Parivāra*, pāli, avec deux commentaires (aṭṭhakathā et yojanā).

Le commentaire classique de Buddhaghosa sur le Vinaya, la *Samanta-pāsādikā*, n'existe plus à part, semble-t-il, mais seulement enrobé dans des surcommentaires.

Parmi les commentaires de la Samantapāsādikā, il en est trois qui jouissent d'une autorité particulière en Birmanie, d'où ils ont passé au Laos. Ce sont : 1° la *Sāratthadīpanī* par Sāriputta de Ceylan (XII[e] siècle) ; 2° la *Vajira-buddhiṭīkā* par Vajirabuddhi de Ceylan (XV[e] siècle) ; 3° la *Vimativinodanī*, par Kassapa, de l'Inde du Sud (Damiḷaraṭṭha) [date incertaine]. Ils font tous trois partie de la collection laotienne, les deux derniers sous les titres de *Vajirabodhiṭīkā* et de *Vemativinodanī*. Il faut y joindre une *ṭīkā* et une *yojanā* anonymes.

Outre son Commentaire, Sāriputta est l'auteur d'un *Vinayasaṅgaha*, également très en faveur, et dont on possède à Luang Prabang le texte et une ṭīkā intitulée *Pāḷimuttaka-vinayavinicchaya-vinayasaṅgaha-ṭīkā*. (Cf. *JPTS.*, 1896, p. 18). On y a conservé aussi un manuel fort répandu dans les monastères

birmans : le *Vinayavinicchaya* par BUDDHADATTA de Ceylan (date incertaine), avec un commentaire.

Citons encore comme appartenant à cette branche de la littérature monastique : la *Vinayapadayojanā*, le *Vinayakiccavicaraṇa*, et un abrégé : le *Vinai rom*.

Le formulaire de la confession publique, l'antique *Pātimokkha*, étant toujours en vigueur, existe naturellement en de nombreuses copies, et on connaît au moins un manuscrit du commentaire de Buddhaghosa, la *Kaṅkhāvitāraṇī*.

Le formulaire des actes liturgiques, *Kammavācā*, s'est multiplié pour les mêmes raisons pratiques, et un petit cérémonial de l'ordination existe à part sous le titre de *Buot nak*.

Abhidhamma.

Cette section du canon, qui représente dans les Ecritures bouddhiques, la partie spéculative, a toujours été cultivée avec prédilection dans les couvents d'Indochine. Aussi a-t-elle survécu dans son intégrité, d'autant mieux que son volume restreint l'exposait moins à la dispersion. Nous trouvons d'abord la collection des 7 pakaraṇa (voir au mot *Abhidhamma*), puis des copies séparées de chacune de ces sections :

1. *Dhammasaṅgaṇī* (généralement appelé *Dhammasaṅgiṇi*), avec son commentaire, l'*Atthasālinī*, et des surcommentaires : *Atthasālinīyojanā*, *Dhammasaṅgiṇi-anuṭīkā*. On trouve à part la *Mātikā*, le sommaire du texte.
2. *Vibhaṅga*, avec un surcommentaire.
3. *Kathāvatthu*.
4. *Puggalapaññatti*, dont le titre est le plus souvent abrégé en *Puggala* (laot. *Bukala*. *Bukara*), pāli, avec un triple commentaire.
5. *Dhātukathā*, représenté par deux commentaires.
6. *Yamaka*.
7. *Paṭṭhāna*, avec son Aṭṭhakathā.

Sur ces sept traités est fondé le manuel bien connu d'ANURUDDHA de Ceylan : l'*Abhidhammatthasaṅgaha* [1]. Il est curieux que ce livre n'existe pas à part, mais seulement à la suite de la Grammaire de Kaccāyana, sous le titre de *Saddasaṅgaha*. Cette circonstance confirme l'hypothèse d'une origine birmane, car nous trouvons également ces deux textes associés dans un ms. de Mandalay (*JPTS*., 1896, p. 46).

---

(1) Edition par RHYS DAVIDS dans *JPTS*., 1884. Traduction par SHWE ZAN AUNG et Mrs. RHYS DAVIDS : *Compendium of Philosophy*. London, 1910.

II

PARITTAM

Le plus grand nombre des textes pālis sont, en raison de l'ignorance des moines, des textes morts. Quelques-uns cependant restent vivants à cause de leur utilité pratique. Ce sont ceux qui appartiennent à la catégorie des *sut* (1), des « récitations » périodiques ou occasionnelles. Dans les cérémonies auxquelles ils prennent part, les religieux doivent psalmodier de mémoire certains textes prescrits par le rituel : c'est cette obligation professionnelle qui assure la préservation des *sut* dans les communautés où règne par ailleurs une complète ignorance du pāli (2).

Le plus grand nombre des textes récités sont des *paritta*, « moyens de préservation » (sk. *paritra*), ou *mon* « formules » (p. *manta*, sk. *mantra*) (3).

---

(1) *Sut* répond au sk. *sūtra*, avec le sens de récitation. Il en est de même du khmèr *sūt* (pron. *sót*). Le siamois distingue *suet* « réciter » et *sūt* « sūtra ».

(2) Cette routine est ancienne Dans le *Naṅgalīsa-jātaka* (nº 123) il est question d'un thera qui fait tout à contre-temps : dans une fête il récite : « Tirokuḍḍesu tiṭṭhanti saṃdhisiṃghāṭakesu ca » (paritta pour les Mânes, *Petavatthu*, I, 5) ; dans les funérailles, il entonne : « Bahū deva manussā ca maṅgalāni acintayum » (*Maṅgalasutta*) ou encore : « Evarūpānaṃ maṅgalānaṃ sataṃ pi sahassaṃ pi katuṃ samattha hotha. »

(3) La collection la plus complète de paritta est celle qui a été imprimée à Bangkok en 1907 sous le titre de : *Naṅsư suet mon, ruom prā sut lè prā parit tāṅ tāṅ ; tōn tay mi prā* Phikkhupatimòk *kaṃ bali lè plè pen phasa tai duei*. Une traduction (ou plutôt une glose à la manière indochinoise) des principaux paritta a paru deux ans plus tard : *Naṅsư suet mon plè. A Translation in Siamese of the Parittam, from mss. preserved in the National Library (about* A. D. 1820), *with a preface by H. R. H. Prince* DAMRONG RAJANUBHAB. Bangkok, 128 (1909), in-8°. La composition de ce recueil diffère de celle du précédent. Le Dr O. FRANKFURTER, dans son *Handbook of Pali* (Londres, 1883), a donné comme *reading-book* un Parittam compilé de plusieurs manuscrits. Sur le Parittam *(Pirit)* de Ceylan, voir GOGERLY, dans le *Ceylon Friend*, juin-août 1839, et P. GRIMBLOT, *Extraits du Paritta*, texte et commentaire, avec introduction, notes et notices par Léon FEER (*JA.*, 1871, II). Plusieurs textes du Parittam sont tirés du *Khuddakapāṭha*, qui a été publié, traduit et admirablement annoté par CHILDERS (*JRAS.*, n. s., IV, p. 309) ; nouvelle édition, avec le commentaire, par Helmer SMITH (*PTS.*, 1915).

Les *paritta* ou *manta* sont des formules protectrices recommandées par le Buddha et choisies parmi les textes canoniques pour leur efficacité. Comme le propre du formulaire magique est de s'accroître sans cesse de nouvelles recettes et que le Parittam n'était pas défendu contre cette intrusion par les scrupules qui ont assuré l'intégrité du Tripiṭaka lui-même, le noyau primitif s'est grossi d'éléments plus récents ; il occupe ainsi une place intermédiaire entre le canon et la littérature postcanonique : c'est aussi cette place que nous lui donnerons dans notre revue de la collection laotienne.

La plupart des paritta sont en vers (*gāthā*), le rythme étant un bon moyen de les fixer plus aisément dans la mémoire [1]. Ils sont employés contre les dangers variés qui menacent la vie humaine : la maladie, la disette, l'inondation, le venin des serpents, l'incendie, etc. Ils n'agissent pas directement, mais par l'intermédiaire des *devatā*, dieux et génies qui contrôlent les forces naturelles: aussi, avant chaque récitation, adresse-t-on une invitation aux déités (khm. *ančoñ tevodà*, siam. *xoñ xumnum tevada*) pour qu'elles viennent écouter les vœux qu'elles seront chargées d'exécuter. En effet les Devatā « subissent l'autorité » *(āṇaṃ patigaṇhanti)* du paritta dans la « sphère d'autorité » *(āṇakkhetta)* de celui-ci [2].

Outre l'invocation aux Devatā qui ouvre l'office, chaque paritta est précédé d'un prologue en vers qui en rappelle l'origine et les heureux effets.

Le *Parittam* n'est pas un livre d'une composition bien arrêtée : il varie, suivant les manuscrits, dans le nombre et le choix des morceaux. Toutefois on peut, en négligeant les différences secondaires, ramener ces recueils à trois types : le *Sattaparittam*, le *Dvādasaparittam*, et le *Catubhāṇavāram*. Les compilations modernes ont incorporé ces trois recueils sans les fondre, bien qu'ils aient un noyau commun (ce qui prouve qu'ils ont une certaine valeur traditionnelle) ; mais elles y joignent en appendice un nombre indéterminé de morceaux détachés.

Avant de relever les particularités que présentent les manuscrits laotiens, il ne sera pas inutile de dresser, d'après les sources siamoises et cambodgiennes, plus complètes et mieux ordonnées, le tableau des trois collections de paritta. Ce tableau comprend : 1° le titre du paritta ; 2° l'incipit du paritta ; 3° l'incipit du prologue ; 4° la source du paritta [3]. Quant aux *gāthā* des prologues, on les trouvera dans le *Suet mon*.

---

(1) Il y a même un paritta qui n'est qu'un résumé versifié de trois sutta en prose sur le même sujet : c'est le *Bojjhaṅgaparitta*.

(2) Prologues du *Ratanasutta* et du *Khandhaparitta*.

(3) Les quatre premiers Nikāya sont cités d'après le volume et la page des éditions de la PTS., les jataka par leur n°, le Suttanipāta par vagga et sutta. Pour les textes dont nous n'avons pas trouvé la source, nous renvoyons au Manuel de Frankfurter ou au *Suet mon*.

Sattaparittam

Titre du paritta	Incipit du paritta	Incipit du prologue	Sources
1. Maṅgalasutta	bahū devā	ye santā	Suttanipāta II, 4, et Khudd. P.
2. Ratanasutta	yanīdha bhūtāni	paṇidhānato	ib. II, 1, et ib.
3. Karaṇīyamettasutta	karaṇīyaṃ	yassānubhāvato	ib. I, 8 et ib.
4. Khandhaparitta	Virūpakkhehi	sabbāsivisa	Jāt. n° 203.
5. Moraparitta	udet'ayaṃ	pūrentaṃ	Jāt. n° 159.
6. Dhajaggaparitta	evaṃ me	yassānussaraṇenāpi	Saṃyutta, I, 218.
7. Āṭānaṭiyasutta	Vipassissa	appasannehi	Dīgha, III, 194.

Dvādasaparittam

1-5 = Sattapar., 1-5			
6. Vaṭṭakaparitta	etthi loke	pūrentam	Jāt. n° 35.
7-8 = Sattapar., 6-7			
9. Aṅgulimālaparitta	yato haṃ	parittaṃ yaṃ	Majjh., II, 103.
10. Bojjhaṅgaparitta	bojjhaṅgo	saṃsāre	Suet mon, p. 25.
11. Abhayaparitta	yaṃ dunnimittaṃ	puññalābhaṃ	ib., p. 26.
12. Jayaparitta	mahākāruṇiko	jayaṃ	ib., p. 27.

Catubhāṇavāram (1)

Pathamabhāṇavāram

1. Tisaraṇagamanapāṭha	Buddhaṃ saraṇam		Khudd. P.
2. Dasasikkhāpada°	Pāṇātipātā		ib.
3. Sāmaṇerapaṇhā	ekanāma		ib. ; Aṅguttara, V, 50.

(1) Le *Suet mon*, comparé au type que nous avons choisi comme norme, offre la composition suivante pour le bhāṇavāra I : 16 morceaux : 1-6 comme dessus ; 7-9, les 3 premiers sutta du Sattaparitta (*Maṅgala, Ratana, Karaṇīyametta*) ; 10, *Ahirājasutta*; 11, Mettānisaṃsa-s. ; 12, Mettānisaṃsagāthā ; 13, *Moraparitta* (= Sattap. 5) ; 14, Candaparitta ; 15, Suriyaparitta ; 16, *Dhajagga-s.* (= Sattap. 6). (Les 6 textes en italique sont en plus ; en moins le Khandhaparitta). Les bhāṇavāra II et III concordent. Le bhāṇavāra IV comprend l'*Āṭānaṭiyasutta* seul (= Sattap. 7).

4. Dvattiṃsākāraṇapāṭha	atthi imasmiṃ	Khudd. P.
5. Paccavekkhaṇa°	paṭisaṅkhā	Frankfurter, 82.
6. Dasadhammasutta	evaṃ me	Aṅguttara, V, 87.
7. = Sattapar. 4		
8. Mettānisaṃsasutta	evaṃ me	ib. V, 342.
9. Mettānisaṃsagāthā	pahūtabhakkho	Frankfurter, 91.
10. Candaparitta	evaṃ me	Saṃyutta, I, 50.
11. Suriyaparitta	evaṃ me	ib. I, 51.

Dutiyabhāṇavāram.

1. Mahā-Kassapatthera-bojjhaṅgasutta	evaṃ me	Saṃyutta, V, 79.
2. Mahā-Moggallāna°	»	» V, 80.
3. Mahā-Cunda°	»	» V, 81.

Tatiyabhāṇavāram.

1. Girimānandasutta	evaṃ me	Aṅguttara, V, 108.
2. Isigilisutta	»	Majjhima, III, 68.

Catutthabhāṇavāram.

1. Dhammacakkappa-vattanasutta	evaṃ me	anuttaraṃ	Saṃyutta, V, 420.
2. Mahāsamayasutta	»	dullabhaṃ	Dīgha, II, 253.

Le Parittam, tel que nous venons de le décrire, se trouve au Laos. Un exemple en est fourni par le ms. Lao. 43 de l'Ecole française d'Extrême-Orient, qui donne successivement : les 7 sutta du Sattaparittam (sans toutefois les distinguer par ce titre) ; les sutta 9, 11 et 12 du Dvādasaparittam ; les gāthā « sakkatvā buddharatanam », « natthi me saraṇam aññam » et « yaṃ kiñci ratanaṃ loke » (Suet mon, p. 28) ; les bhāṇavāra I et II. Le ms., sans doute incomplet, s'arrête ici.

Dans une autre classification, qui semble plus fréquente au Laos, les paritta forment 3 recueils :

I. *Sut mon noi*, « Petite récitation » ;
II. *Sut mon kaṅ*, « Moyenne récitation » ;
III. *Sut mon yai*, « Grande récitation ».

Le *Sut mon noi* (ms. Lao. 91) comprend les éléments suivants : Sattaparittam, en entier ; Dvādasaparittam, 9-12 ; Gāthā « sakkatvā buddharatanam », « natthi me saraṇam aññaṃ » et « yaṃ kiñci ratanam loke ».

Le *Sut mon kañ* (ms. Lao. 92, qui toutefois ne porte pas ce titre) comprend :

Dhammacakkappavattanasutta.
Mahāsamayasutta.
Sutantimātikā (*sic.* = Dhammasaṅgaṇimātikā) : « kusalā dhammā », etc.
Parābhavasutta.
Pādalakkhaṇa-gāthā : « yassa pādesu jātāni dve cakkāni mahesino », etc.

Le *Sut mon yai* (Lao. 100) est le *Pātimokkha*.

En dehors de ces trois recueils, on énumère encore les Sut Sa*tt*a, *Poth*isat, Iti pi so, Banton, Catuvik, *T*ippamon, Ubbat pêt pakan.

Sut Satta.

Le *Sut Satta* (= Saddasutta) n'est autre que la Grammaire de Kaccāyana, sans commentaire. Le Sandhikappa étant en tête de l'ouvrage lui donne parfois ce nom : *Sut son* (= sandhi) [1]. Suivent les 7 autres *kappa (nāma, kāraka, samāsa, taddhita, ākhyāta, kita, uṇādi).*

Dans plusieurs manuscrits [2] le *Saddasutta* est suivi de l'*Abhidhammatthasaṅgaha* (cf. p. 52).

Sut Pôth*isat.*

Le *Sut* Pôth*isat* [3] est ainsi nommé parce qu'il débute par des litanies en l'honneur du Bodhisattva dans ses dix dernières existences, qui forment le Mahānipāta du Jātakam :

> Bodhisatto va ambākaṃ Temiyo nāma paṇḍito
> adhiṭṭhānaṃ ciraṃ katvā nikkhami isipabbajaṃ
> etena saccavajjena hotu no jeyyamaṅgalaṃ [4]

[1] Cf. le titre final de la Grammaire de Kaccāyana, éd. Senart : « sandhikappo niṭṭhito ».

[2] Mss. Lao. 46 et 97 de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Le premier a pour titre : *Saddasaṅgaha*.

[3] Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 95. D'après le colophon, le titre véritable serait *Bhagavato rūpakāyathomanā buddhābhiseka-gāthā*, « Stances sur le sacre du Buddha, à la louange du *rūpakāya* de Bhagavat ». Mais ce même titre se trouve à la fin du sutta suivant (Sut Iti pi so).

[4] Ce refrain se répète à la fin de chacun des çloka suivants.

Le texte poursuit ainsi, en çloka de même forme, le récit de la vie du Buddha jusqu'au Parinibbāna, et se termine par une série de *vandanā* en l'honneur des principaux actes de cette vie.

(*Explicit :*) Bhagavato rūpakāyathomanā buddhābhiseka-gāthā samattā

VI. *Sut Iti pi so* [1].

Ce sutta contient une série de versets en l'honneur du Buddha commençant tous par les mots : « Iti pi so » [2] :

Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijācaraṇasampanno suggato lokavidū anuttaro purissa-dhamma-sārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā ti | etena saccavajjena buddho viya buddharūpamhi mahātejaṃ mahānubhāvaṃ bhavantu yāvasāsanaṃ || iti pi so bhagavā manussatādhi aṭṭhāvidhābhinihārasampanno iti pi so bhagavā dānapāramīsampanno iti pi so bhagavā dāna-uppapāramīsampanno iti pi so bhagavā dānaparamatthapāramīsampanno iti pi so bhagavā sīlapāramīsampanno, *etc.*

(*Explicit :*) bhagavato rūpakāyathomanā buddhābhiseka-gāthā samattā [3].

Sut Băn tŏn [4]

Ce texte est un éloge du Buddha, partie en prose, partie en vers.

(*Incipit :*) Buddhādicco mahātejo dhammacando rasāharo
Saṅghatāragaṇo seṭṭho amhe rakkant'upāyato ||

Paṇidhānato paṭṭhāya tathāgato mahākāruṇiko lokānukampāya mātuddhārakammanavato paṭṭhāya cittena satta asaṅkheyye sammāsambodhiṃ patthetvā Mahāsagaracakkavattito paṭṭhāya vācāya nava asaṅkheyye sammāsambodhiṃ paṭṭhetvā Dīpaṅkarasammāsambuddhassa pādamūle laddhabyākaraṇo kappasatasahassādhikāni cattāri asaṅkheyyāni samatiṅsa buddhakaraṇadhamme pūrento yāva Vessantarattabhāvaṃ āgantvā Vessantarattabhāve sabbapāramiyo niṭṭhāpetvā pāramikūṭaṃ gahetvā Tussitapure nibbattetvā devarājabhūto Buddhakālaṃ ñātvā sannipatitehi devabrahmagaṇehi « kālo yan te mahāvīra uppajja mātu kucchiyaṃ, sadevake tārayanto bujjassū amataṃ padan » ti vadantehi yācito nimantito Sākyarājakule Mahāmāyāya deviyā kucchimhi paṭisandhiṃ gahetvā. . . (f° 7ᵇ). . . dhammaṃ desesi ādikalyāṇam. . .

---

[1] Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 96.

[2] On trouve ces mêmes litanies, suivies d'une paraphrase laotienne, sous le titre : *Akāravattasutta.*

[3] Un autre manuscrit porte sur le feuillet de garde : « satta mahātthanādi maṅgalāgātha niṭṭhita ».

[4] Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 98. *Băn tŏn* = « première partie ». J'ignore la raison de ce titre.

(F° 8*, *commencement des gāthā*) :

tassa pāde panamāmi sammāsambuddhassa sirimato
saddhammañ c'assa pūjemi kare saṅghassa c'añjalim
yo seṭṭho bhagavā buddho tassa guṇā anantakā
sabbe guṇā samuhantu buddharūpamhi tādino

(F° 12, *fin* :) Satta maṅgalagāthā niṭṭhitā.

Sut Catuvik

Le « Sut des vingt-quatre » (Catuvīsati-sutta) consiste dans une énumération de 24 catégories, dont chacune est appliquée successivement aux différentes espèces d'êtres, avec une formule de bénédiction en guise de conclusion. Ces 24 attributs sont ainsi énumérés en tête d'un manuscrit de Luang Prabang :

sāvaṃ guṇaṃ vijjā balaṃ tejaṃ vīriyaṃ siddhi kammaṃ dhammaṃ saccaṃ nibbānaṃ mokkhaṃ guyhakaṃ dānaṃ sīlaṃ paññā puññaṃ bhāgyaṃ yassaṃ tappaṃ siri vaṇṇaṃ sukhaṃ rūpaṃ catuvīsati-desanā Rāhulaparittam | (*Fin*, f° 13 :) Catuvisatidesanā gāthā Rāhulaparittā.

Voici maintenant le développement d'un de ces 24 chefs [1] :

indasāvaṃ [2] devasāvaṃ brahmasāvaṃ mahābrahmasāvaṃ isisāvaṃ munisāvaṃ mahāmunisāvaṃ purissasāvaṃ mahāpurissasāvaṃ sappurissasāvaṃ mahāsappurissasāvaṃ cakkavattisāvaṃ mahācakkavattisāvaṃ buddhasāvaṃ paccekabuddhasāvaṃ sāvakasāvaṃ mahāsāvakasāvaṃ arahantasāvaṃ sabbasiddhivijjādharānaṃ sāvaṃ sabbalokacariyānaṃ | etena sāvena etena saccavacanena mama suvatthi hontu mayhaṃ svāhāyya | namo buddhassa namo dhammassa namo saṅghassa | seyyath'idaṃ hulu hulu svāhāyya | akkharassārini nāma mahā isi ahosi.

L'énumération recommence pour chacun des vingt-quatre termes : guṇa, vijjā, etc.

Sut Tippamon (dibbamanta) [3]

Ce *sut* n'est autre que le *Khandhaparitta*, le 4e sutta du Sattaparita. Son titre lui vient de l'expression *dibbamanta* qui se trouve dans le premier vers :

sabbāsīvisajātīnaṃ dibbamantāgadaṃ viya.

---

(1) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 99, f° 1. Ce ms. ne contient ni l'énumération précédente, ni le colophon.

(2) *Sāvaṃ* est sans doute une faute pour *jāvaṃ*, causée par la prononciation *s* du *j*.

(3) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 93.

Sut Ubbāt pèt pakan [1]

Ce texte, dont le vrai titre est *Uppātasantipakaraṇam*, se compose de litanies du Buddha qui ont la vertu d'écarter toutes les calamités (*uppāta*).

(*Incipit* :) sududdaso ayaṃ dhammo lokatthaṃ jinadesito
mahāsantiṃkaro loke sabbasampattidāyako
sabboppātassa samaṇo bhūtayakkhanivāraṇo
abalamaccusamaṇo sokarogavināsano

(*Fin* :) yatra dese mahoppātakārakā rakkhasādayo
uppātasantighosena sabbe tattha samanti te
samuddissa vade santiṃ sajīvañ c'appajīvitaṃ
so muñcate mahādukkhā pappoti sugatiṃ sadā
devatthāne nagare vā niccam uppātasantiyā
pālakā devarājāno tejassirivaḍḍhane
pathabyākāsasañjātā uppātā c'antalikkhajā
indādijānituppātā pāpakammasamutthitā
sabboppātā vinassanti tejasoppātasantiyā ti

iti uppātasantipakaraṇaṃ samattaṃ

Quelques-uns des paritta ont été l'objet de commentaires particuliers : *Samo-yojanā* (?), *Sukho Buddha* (Dhp. 685 : sukho buddhānaṃ uppādo), *Ṭīkā Yo so*, *Vohan Iti pi so* (v. *supra*), *Vohan Yāni* (= Ratana-sutta).

---

(1) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 94.

III

GRAMMAIRE, MÉTRIQUE, LEXICOGRAPHIE

La grammaire est, pour le clergé bouddhiste, l'*ancilla theologiae :* on l'apprend pour mieux pénétrer le sens de la « Parole du Buddha ». Ce sont les mêmes auteurs qui écrivirent des traités sur le Vinaya, l'Abhidhamma et le *Sadda*, et c'est dans les mêmes cercles que leurs ouvrages étaient étudiés. Nous pouvons donc envisager ces productions comme une annexe de la littérature canonique.

La base de l'enseignement grammatical, ce sont les Sutta de Kaccāyana. Sous le nom de *Sut Sadda*, cet ouvrage figure au premier rang des textes que les moines doivent apprendre à réciter de mémoire. Mais, pour en faciliter l'usage aux maîtres et aux élèves, on a pris l'habitude de faire des copies séparées de chacun des 8 chapitres qui composent l'ouvrage : *Sandhi* (euphonie), *Nāma* (nom), *Kāraka* (cas), *Samāsa* (composés), *Taddhita* (suffixes secondaires), *Ākhyāta* (verbe), *Kita* (suffixes primaires), *Uṇādi* (suffixes particuliers). La collection laotienne contient des exemplaires de toutes ces parties, sauf du Kitakappa, qui manque, sans doute par l'effet d'un simple hasard.

Un des plus anciens traités grammaticaux destinés à l'explication de Kaccāyana est le *Suttaniddesa*, écrit à Pagan par le célèbre moine birman Chapaṭa ou Saddhammajotipāla, sous le règne de Narapatisīhasūra (1167-1202).

Un résumé de Kaccāyana, composé au Pégou par Mahāyasa, vers le XIV[e] siècle, sous le titre de *Kaccāyanasāra*, donna lieu à de nombreux commentaires, dont l'un, la *Kaccāyanasārasaṃvaṇṇanā* (pāli), s'est conservé à Luang Prabang.

Un autre traité célèbre, le *Saddabindu*, attribué au roi de Pagan Kyazwa et daté de 1234 par le Pitakatthamaiṅ, n'est lui aussi représenté que par un commentaire : la *Saddabinduṭīkā* (pāli).

Il semble que l'enseignement au Laos ait utilisé de préférence la *Saddatthabhedacintā*, dont l'auteur Saddhammasirī vivait à Pagan (1) vers le XII[e]-XIII[e]

---

(1) « Arimaddanapura dans le Laṅkādīpa », dit le bon traducteur laotien. — Le titre, abrégé ordinairement en *Saddabheda*, est connu des moines de Luang Prabang sous le nom de *Sappaphet*.

siècle ([1]). Dans le manuscrit de Luang Prabang R. 673, il est accompagné d'un nissaya en langue vulgaire et d'un commentaire intitulé *Sīhagati* (phuk 4, f° 11ª : « iti Saddatthabhedacintāya Sīhagati-nissayo nāma samatto »).

Le *Saddatthabhedāvatāra* est le même ouvrage avec un commentaire intitulé *Sāratthasaṅgaha* par Tripiṭakadhara Abhayathera. Ce thera Abhaya, qui vivait à Pagan, est en effet connu par ailleurs comme le principal commentateur de la Saddabhedacintā ([2]).

La *Saddavuttipakāsa-ṭīkā* et la *Saddavuttivitthāra-ṭīkā* sont deux gloses sur la Saddavutti de Saddhammapāla ou Saddhammaguru de Pagan, XIVᵉ siècle ([3]).

Dans le *Mahāsaddanīta* il faut probablement reconnaître la *Saddanīti* ou *°nīdhi*, attribuée à Aggavaṃsa, de Pagan (1154).

La *Ratanamālā*, d'après la stance initiale, pourrait être identique au *Liṅgatthavivaraṇa*, cité par le Gandhavaṃsa comme l'œuvre de Subhūtacandana, de Pagan :

(*Incipit* :) Liṅgatthavivaraṃ buddhaṃ saddhammañ ca gaṇuttamam
abhivādiya bhāsissaṃ Liṅgatthavivaraṃ idaṃ
(*Explicit* :) Iti Ratanamālābhidhānaṃ samattaṃ

Tels sont les manuscrits dont les titres peuvent être identifiés avec des ouvrages déjà connus. Il suffira de mentionner les autres :

Dhātvāhāra, catalogue de racines.
Kārakanyāsa.
Līnatthapakāsana ([4]).
Saddavācakalakkhaṇa.
Saddavidhānalakkhaṇa ([5]).
Saddavidhānaṭīkā.
Saddavisesana.
Vākyasāravilāsinī.
Vuttivyākhyā.

([1]) M. H. Bode, *Pali Literature of Burma*, p. 23. Je me suis beaucoup servi, pour l'identification des ouvrages pālis, de cet excellent petit livre.

([2]) Bode, p. 22-23.

([3]) Bode, p. 29.

([4]) Sans rapport bien entendu avec la *Līnatthapakāsinī*, ṭīkā de Dhammapāla sur les Aṭṭhakathā des quatre Nikāya et du Jātakam (GV., 60) ; avec la *Līnatthapakāsinī*, ṭīkā anonyme sur le Vinayavinicchaya (*JPTS.*, 1896, p. 19) ; avec la *Līnatthapakāsanā*, commentaire de Sāriputta sur la Papañcasūdanī (ib., p. 28). Il existe une *Līnatthavisodhanī* de Ñāṇavilāsa de Pagan sur le Saddabindu.

([5]) Composé à la demande du thera Sāramaṅgalañāṇa.

Le seul ouvrage original sur la métrique pâlie est le *Vuttodaya* (1), composé au XII[e] siècle, par Saṅgharakkhita de Ceylan, qui est aussi l'auteur d'un traité de rhétorique, le *Subodhālaṃkara* (2).

Le Vuttodaya a été l'objet de plusieurs commentaires. La collection laotienne n'en contient pas moins de quatre : *Kavikaṇṭhābhāraṇa, Kāvyasāravilāsinī, Vuttodayaṭṭhakathā* et *Vuttodayayojanā*

A la même catégorie de productions appartient la *Chandavuttivilāsinī* (3).

La lexicographie est, ou peu s'en faut, absente de la collection. La classique *Abhidnānappadīpikā* n'y figure pas. Je n'ai trouvé en ce genre qu'un petit manuscrit intitulé *Akkharasap*. C'est un dictionnaire pāli-laotien ou plus exactement une liste de mots pālis, dont les uns sont accompagnés, les autres, dépourvus, d'une glose laotienne. Les mots sont rangés dans l'ordre alphabétique de l'initiale. Le premier fascicule, qui seul subsiste (les autres auraient été brûlés par les pirates chinois), renferme 24 ff. et comprend les voyelles a, ā, ī. Les gloses offrent peu d'intérêt.

On pourrait croire, à lire cette énumération, que les traités de grammaire sont largement répandus dans les pagodes du Laos. Il n'en est rien : la plupart ne possèdent que Kaccāyana et son nissaya. Tous les autres proviennent d'une seule bibliothèque : celle de Vat Vixun. La plupart sont datés de 1820 environ ; plusieurs sont d'une calligraphie très fine et très soignée. Vat Vixun était évidemment à cette époque l'asile des bonnes études. Il est à remarquer que c'est précisément dans ce couvent qu'en 1836 le mahāthera Kañcana Araññavāsī de Mương Prê reçut une copie du Tripiṭaka, exécutée aux frais du Roi, du Latsavong et des fidèles de Luang Prabang : cette collection comprenait 242 māt et 2825 phuk (4).

---

(1) Ed. par Fryer, *JASB.*, 1877 ; analyse par Childers, *JRAS.*, n. s., IV, 330.

(2) Ed. par Fryer. Calcutta, 1875.

(3) Ecrit fautivement *Sandhavuttivilāsinī*, ce qui rendrait facile une confusion avec la *Saddavutti* ; mais le début ne laisse aucun doute (f° 1[a]) :

lakkhya-lakkhaṇa-saṃyuttaṃ vaṇṇa-matta-vibhāvaniṃ
subodhuṃ racayissāmi sandhavuttivilāsiniṃ ||

sandhass' iha vuttassa ca kiṃ antaraṃ ñeyyaṃ iti | yaṃ vuccat' idaṃ akkharaniyamo sandhaṃ | guru-lahu-niyamo bhave vutti ||

(4) Pavie, Inscr. n° XII.

IV

LITTÉRATURE RELIGIEUSE EXTRACANONIQUE

La littérature religieuse, en dehors du canon et de ses commentaires, se compose pour la plus grande partie, de récits édifiants sur les buddhas, les saints, les lieux de culte ; d'opuscules sur certains points de doctrine ; mais surtout d'instructions variées sur les œuvres pies et les profits qu'on est en droit d'en attendre : car le désintéressement est une vertu doctrinale qu'on entoure d'hommages sans beaucoup s'inquiéter de la mettre en pratique.

Histoires de dieux et de saints.

Les dieux jouent naturellement, dans les légendes, comme dans les croyances du Laos, un rôle très effacé. Le seul qui soit resté vivant dans la conscience populaire est *P*rā Ĭn (Indra) : il est en effet considéré comme une sorte de Providence qui protège le Dhamma, favorise les bons, punit les méchants et maintient plus ou moins sur la terre le règne de la justice. Cette croyance se reflète dans notre collection, où un groupe de mss. est consacré à ce dieu bienfaisant : P*raya Ĭn* (Pưn, Tamnan), « Histoire d'Indra » ; *Praya Ĭn klao kam tham katai* (Tamnan), « Histoire d'Indra interrogeant le lièvre » ; *Praya Ĭn liep lôk, — su lôk,* « Indra parcourt le monde » ; *Prayā Ĭn tham paṇha,* « Questions d'Indra » ; *Naṇsư Praya Ĭn hai nuoi dao tok,* « Indra ordonne la chûte d'une étoile ».

Ce dernier opuscule est assez curieux : en voici le sujet. Un devaputra, envoyé par Indra pour s'enquérir de la conduite des hommes, rapporte qu'ils négligent complètement la pratique des sīla. Il reçoit du roi des dieux l'ordre de créer une « étoile à queue » et d'annoncer au peuple que cette étoile tombera s'il persévère dans ses mauvaises mœurs. Ce météore parut le 12e jour de la lune croissante et disparut le 15e de la lune décroissante du 4e mois. Un avant-propos informe le lecteur que le *p*raya de Xieng Rai s'étant rendu dans le royaume de Videha (Yunnan), en sakrat 1249, année *ka mot,* 15e jour de la lune croissante du 8e mois, trouva ce récit écrit sur des feuilles d'or et le fit copier sur des feuilles de palmier pour l'instruction des moines et du peuple.

Plus que les légendes divines, la vie des saints parle à l'imagination populaire, surtout lorsqu'on peut apprendre par leur histoire ce qu'ils ont pénétré

de l'avenir ou de l'autre monde. C'est ainsi que le futur buddha Siri Ariya Metteya est le sujet de plusieurs ouvrages: l'*Anāgatavaṃsa*, prédiction de Gotama sur son lointain successeur, le *Metteyasutta*, le *Tamnan* Prā *Mettai*, le *Pưn Prā Si An*.

Parmi les Pères de l'Eglise, nous voyons apparaître Ānanda (*Anon tham Prā Cao*), Upagutta [1], mais surtout Moggallāna. Ce dernier, en effet, a eu le privilège de voir le ciel et l'enfer, et les humains trouvent sur ces mondes mystérieux des informations de première main dans le récit de ses courses: *Mokkala loṅ lôk*, « Moggallāna parcourt le monde »; *M. loṅ tip*, « M. visite le ciel »; *M. pai du narok*, « M. va aux enfers »; *M. tham pet*, « M. interroge les Preta ». Cependant les voyages de Moggallāna ne suffirent pas à contenter la curiosité intéressée des fidèles: sans doute voulait-on des détails plus précis. C'est alors que la Légende dorée fit une place à *Prā* Malai. Ce saint homme est moins ancien que le grand Moggallāna, et l'hagiographe ne cherche pas à nous en imposer sur ce point, puisqu'il nous apprend qu'il vécut après des rois singhalais du IIe siècle av. J. C. Malgré cette légère infériorité, sa légende est une des plus populaires au Laos et au Siam, où on rencontre souvent des manuscrits illustrés de figures coloriées représentant les supplices infernaux auxquels assista le saint voyageur.

Prā Malai ou *Tep* Malai était un thera du village de Kambojanagāma [2] dans le pays de Loha (Lohajanapada) situé dans l'île de Tambapaṇṇī ou Laṅkādīpa. Grâce à sa puissance spirituelle, il se rend au monde des dieux, au Tāvatiṃsa, où Indra et les autres deva lui font un respectueux accueil. Il voit les devaputra, entourés d'un brillant cortège, venir adorer le Cūḷāmaṇi et il apprend d'Indra quels mérites leur ont valu cette gloire céleste. Quelques-uns sont des compatriotes du thera: l'un est né à Anurādhapurī; un autre est Saddhātissa rāja, frère d'Abhaya Duṭṭhagamaṇī; un autre encore est le roi Abhaya.

Tel est le sujet du *Malai mưn*. Le *Malai sên* [3] qui y fait suite s'ouvre avec l'arrivée du bodhisattva Ariya Metteya, qui vient du ciel Tusita adorer le Cūḷāmaṇi: il consiste en questions de *Prā* Malai et réponses d'Indra au sujet du bodhisattva, des œuvres qui lui ont mérité sa future dignité et des temps qui précèderont sa descente sur la terre pour y remplir sa mission de sauveur.

Enfin le *Malai* Pòth*isăt* raconte la visite du thera aux enfers. Il y trouve beaucoup de compatriotes, qui le chargent de recommander à leurs parents encore vivants la pratique des bonnes œuvres. Revenu sur terre, *Prā* Malai ne

---

(1) Sur la légende d'Upagutta, voir DUROISELLE, dans *BEFEO.*, IV, 1414.

(2) Ms. EFEO, Lao, n° 154, f° 1b, l. 4. Corr. *Kambojanigama*, « le bourg de Kamboja » (?).

(3) Ces titres singuliers: « Malai Dix-mille », « Malai Cent-mille », font peut-être allusion aux *parivāra*, aux cortèges qui entourent respectivement les devaputra et Metteya.

manque pas, en faisant sa tournée d'aumônes, de donner aux fidèles laïques des nouvelles de leurs parents qui souffrent dans l'enfer et de leur transmettre le message de ces malheureux, les exhortant à acquérir du *puñña* pour eux-mêmes et pour les morts, en accomplissant tous les actes méritoires, dont l'un des plus recommandables est de donner généreusement au moine quêteur.

Un autre saint, dont on ne raconte pas de pérégrinations aux cieux ou aux enfers, mais seulement le nibbāna, précédé de longues et salutaires exhortations, est Gavampati, qui aurait été, lui, un contemporain du Buddha. Il s'appela tout d'abord Brahmaputta. Il demeurait avec 80.000 mahāthera, ses disciples, dans le Sundaravana, sur le mont Pajalitta situé dans le nagara Hemabhūmi. Il était d'une si noble prestance et d'un si gracieux visage qu'on le prenait partout pour le Maître lui-même. Importuné de ces méprises répétées, le thera se rendit laid par sa puissance magique et, sous ce nouvel aspect, il porta le nom de Gavampati. Quand il sut que son heure était proche, il alla au Jetavana prendre congé du Buddha, puis il revint au Sundaravana où, après une longue homélie à ses disciples, il entra dans le Nibbāna. C'est le récit de ses derniers moments que contient le *Gavampati-sutta*.

Il semble d'ailleurs que le succès du *Mahāparinibbāna-sutta* ait suscité de nombreuses imitations, car, outre le nibbāna de Gavampati, nous avons encore ceux d'Ānanda, de Mahā-Kassapa, de Sāriputta, du thera Dabba, de Bimbā [1].

Parmi les légendes hagiographiques, une des plus goûtées est celle de Jambupati, qui se donne hardiment comme un des sutta chantés au premier concile. Elle date naturellement d'une époque beaucoup plus moderne ; mais la composition en est d'une qualité supérieure à celle des productions similaires. L'auteur a su broder sur la trame de cette petite histoire pieuse des incidents assez variés et des descriptions assez imagées pour soutenir l'intérêt d'auditeurs peu difficiles d'ailleurs, et ce talent relatif, qui a fait le succès de l'ouvrage, nous justifiera d'en donner une analyse assez étendue.

Jambupati-sutta

Jambupati, roi de l'Uttarapañcāla, était un des plus puissants souverains du Jambudvīpa. Il possédait plusieurs objets merveilleux, notamment deux pierres précieuses *(kéo manixôt)* au moyen desquelles il pouvait voler dans les airs, et une flèche magique qui allait au loin exécuter ses ordres. Une nuit qu'il était assis sur la terrasse de son palais, contemplant la pleine lune dans le ciel étoilé, ce spectacle fit naître en son cœur orgueilleux la fantaisie de parcourir les royaumes du Jambudvīpa, comme la grande lune marche parmi les petites étoiles. Revêtant les ornements royaux, il s'élève

[1] Un ms. de la Bibliothèque Nationale (Pāli 298) a pour titre : *Sāriputta-Mahāmoggallāna-Mahākassapa-Mahākaccāyana-nibbāna*.

dans le ciel et vole de ville en ville. Il arrive ainsi à Rājagṛha, où le palais de Bimbisāra l'étonne par sa beauté. Désirant connaître le roi qui l'habite, il descend sur la terrasse et frappe du pied le pavé, mais il se blesse au genou. Irrité, il tire son sabre et en décharge un coup terrible sur le toit : mais les devatā amortissent le choc qui ne trouble même pas la tranquillité du palais. Jambupati, furieux, retourne chez lui en toute hâte, prend son arc et lance vers Rājagṛha la flèche magique, avec ordre d'aller trancher la tête du roi Bimbisāra et de la rapporter.

Cependant Bimbisāra, qui avait cette nuit-là entendu du bruit, était parti dès son réveil pour saluer le Buddha et lui demander conseil. En apprenant de lui ce qui s'est passé, il se montre fort ému ; mais le Buddha le rassure et lui promet sa protection.

La flèche arrive au palais, cherche vainement le roi et se dirige vers le Jetavana, mais sans pouvoir y entrer [1]. Le Buddha crée une autre arme magique (*cakravut kèo*), qui sort à la rencontre de la première, la met en fuite et l'oblige à rentrer honteusement dans son carquois.

Jambupati a recours aux *manixôt* : ils se changent en deux serpents à cent têtes, crachant des flammes et de la fumée. Mais, en approchant de l'ârâma, ils rencontrent un Garuḍa épouvantable, à mille têtes et cent mille ailes, devant lequel ils fuient à toute vitesse. En les voyant revenir, Jambupati est humilié comme un oiseau à qui on a coupé les ailes.

Cependant le Buddha omniscient sait que le présomptueux et irascible monarque est prédestiné à devenir Arhat : il décide de le convertir. Dans ce but, il fait appeler Indra et lui donne l'ordre suivant : il ira sommer Jambupati de venir, sous peine de la vie, rendre hommage au Roi des rois (*Rājādhirāj*). Indra, sous l'apparence d'un héraut, se rend à la capitale de l'Uttarapañcāla, entre au palais et, sans saluer le roi, lui notifie fièrement son message. A Jambupati qui s'étonne de ce sans-gêne, il explique qu'un serviteur du Rājādhirāj ne saurait se prosterner davant un roitelet aussi insignifiant que lui. Jambupati courroucé tire contre l'impertinent messager sa fameuse flèche, qui est aussitôt mise en fuite par une arme plus puissante : poursuivie sans merci, la flèche s'enfonce dans les forêts, dans la terre, la mer, le ciel, revient finalement vers son maître et met le feu à la ville. Toute la cour s'enfuit. Le roi déconcerté demande au héraut divin d'éteindre l'incendie. Indra y consent. Mais à peine sauvé du péril, le monarque entêté refuse encore d'aller rendre hommage au Rājādhirāj. Aussitôt il se sent garrotté et tiré brutalement à bas de son trône par une force invincible : après avoir été traîné sur une distance de 36 brasses, il demande grâce et s'engage à partir le lendemain.

Pendant ce temps, le Buddha a convoqué les Deva, Nāga, Garuḍa, etc. et leur a donné l'ordre de construire instantanément une cité opulente et un palais splendide. Lui-même a pris la forme de Mahābrahma, et ses disciples celle de grands mandarins.

Jambupati, pour donner au Rājādhirāj une haute idée de sa puissance, part à la tête de 111 rois vassaux, de 100.000 mandarins et d'une armée innombrable. La route miraculeusement raccourcie par le Buddha lui permet de faire le trajet en un jour.

---

[1] « ciñ bo khao ma su prā Xettavon aram dai » (Ms. Lao. 21). Le fait de placer le Jetavana près de Rājagṛha caractérise le degré d'instruction du traducteur.

Il arrive aux portes de la cité magique, où un gardien l'invite en termes impérieux à descendre de son éléphant : Jambupati offusqué veut faire tuer l'insolent. Mais celui-ci, sans s'émouvoir, saisit par la queue et lance au loin l'éléphant, d'où le roi se trouve descendu en un clin d'œil.

Il pénètre dans la ville dont les magnificences l'éblouissent. Il franchit des remparts d'or, de rubis et de saphir. Il traverse des marchés où des dieux cisèlent l'or et l'argent, où des déesses vendent des fleurs, des fruits, des parfums et des gemmes. Dans les jardins profonds, où les santals en fleur sont animés par le plumage éclatant des perroquets, les Kinnarī font entendre une musique céleste, et les Nāgī, sous la forme de femmes divinement belles, puisent l'eau limpide des bassins. Sur des places pavées de cuivre, cent mille guerriers s'exercent au maniement des armes. Une large avenue au sol de cristal s'offre aux yeux de Jambupati, qui prend le cristal pour de l'eau et, craignant de se mouiller, retrousse prudemment son langouti, à la grande joie des assistants. L'avenue de cristal le conduit à l'escalier du palais : il en monte les degrés et se trouve en présence du Candasuriyadevaputta qu'il prend pour le Rājādhirāj : mais ce n'est que le chef des portiers !

Jambupati pénètre dans le palais. Il voit 16.000 rois venus pour rendre hommage au grand roi, des officiers si majestueux qu'il les prend l'un après l'autre pour le Rājādhirāj. Enfin il aperçoit celui-ci sur son trône, beau comme un dieu, vêtu d'habits lumineux. D'abord écrasé par cette splendeur, l'incorrigible fat se demande si, après tout, ce roi au gracieux visage et à la voix harmonieuse est plus fort que lui : un défi aussitôt accepté lui en fournit la preuve immédiate : la flèche et les *manixôt* connaissent encore une fois la défaite.

Alors le Rājādhirāj commence une longue exhortation : il parle du péché et de l'enfer. Jambupati se déclare sceptique : il croira à l'enfer s'il le voit. Aussitôt s'ouvre à ses pieds un gouffre d'où jaillissent les flammes infernales. Le spectacle est si terrible que Jambupati ne résiste plus ; il ôte sa couronne et se prosterne aux pieds du Rājadhirāj. Celui-ci, continuant son homélie, prêche sur la douleur, l'impermanence du corps, la vanité des richesses. Après avoir montré l'enfer à Jambupati, il lui fait voir le ciel : s'il veut devenir *devaputra*, qu'il pratique le bien ; s'il veut parvenir au Nibbāna, qu'il devienne bhikkhu : rien ne vaut l'état religieux.

A la fin de ce discours, le Buddha reprend sa forme naturelle. Jambupati demande l'ordination, donne tous ses biens au Saṅgha et retourne chez lui pour conseiller à ses femmes de l'imiter. Il devient *thera cao*.

Le *Jambupatisutta*, probablement introduit du Pégou au Laos, y a trouvé le plus grand succès : il joint en effet au mérite assez banal d'une histoire édifiante l'attrait d'un récit romanesque orné des péripéties qui plaisent à ces imaginations enfantines : duels à coups d'armes merveilleuses, courses aériennes, métamorphoses, incidents comiques où la force brutale est vaincue et bafouée. Surtout la description de la cité magique fournissait un thème merveilleusement approprié au goût excessif des Laotiens pour le faste, même indiscret, pour la richesse, même fausse, pour la parure, même déplacée. Cet amour du clinquant n'a pas épargné, on le sait, les images mêmes du grand ascète : à l'austère simplicité de sa robe monastique la dévotion des Thai eût préféré sans hésiter un costume somptueux, brillant d'or et rutilant de pierres

précieuses. Mais pour se risquer à enfreindre aussi gravement les données de la tradition, il fallait trouver un biais ingénieux : le *Jambupatisutta* s'est trouvé à point pour le fournir. Puisque le Buddha a porté une fois au moins le costume royal, il ne saurait être défendu de le représenter sous cet aspect : donc le Buddha couronné du diadème, vêtu d'or et de joyaux, chaussé de brodequins élégants, sera simplement le Buddha en tant que Rājādhirāj : ainsi est éliminé le désaccord entre le luxe rêvé et les pénibles exigences de l'orthodoxie.

Histoires de reliques.

Après les légendes hagiographiques, les récits les plus appréciés sont ceux qui concernent les reliques du Buddha. Par là nous entendons, non seulement les reliques corporelles (*dhātu, sarīra*), mais encore les souvenirs matériels de son passage sur la terre, tels que les empreintes de son pied (*pāda*), les objets qui lui servirent, ou même les statues auxquelles s'attache, par un processus difficile à expliquer, quelque chose de ses souverains pouvoirs.

Dans cette classe se rangent les opuscules relatifs à la dent de Ceylan (*Dantadhātu, Vāmadantadhātu*) ; aux cheveux de Rangoun (*Kesadhātu*, Th*at doi Siṅguttara* [1], Th*at Kuṅ*, Th*at Xieṅ Huṅ*) ; à l'arbre de la Bodhi (*Supô Prā Laṅkā*) ; aux empreintes du pied du Buddha (*Pāda, Prā Bat Raṅ ruṅ*) ; enfin à différents cetiya vénérés (Th*at doi thuṅ mưoṅ Xieṅ Sen*, Th*at Inraṅ* [2], Th*at Phanom* [3]). Le *Nitan* th*at* (ms. E. 183) est l'histoire d'une relique enterrée par Mahā-Kassapa au pied du figuier *Pô* Xai sur la montagne *Phu* Kamba, dans le Malukkhanagara, où Dhammāsoka éleva ensuite un cetiya, agrandi plus tard par un roi Sumindarāja.

Parmi ces reliques, les seules qui jouissent d'une véritable notoriété sont celles de Rangoun. Au Laos même, That Phanom est à peu près l'unique sanctuaire qui attire les pèlerins : encore cette dévotion n'est-elle pas très ancienne, puisque, suivant la tradition même du temple, il ne se releva qu'au XVIe siècle de l'oubli où il était tombé. En fait, il est douteux que le culte des

---

(1) Siṅguttara est le nom de la région de Rangoun (laot. *Kuṅ*), où sont conservées, sous le stūpa Shwe Dagon, des reliques des quatre derniers Buddhas : le filtre de Kakusandha, le bâton de Konagamana, l'écharpe de Kassapa et les cheveux de Gotama.

(2) That Inraṅ, temple près de Savannakhet (Laos).

(3) Le That ou Dhātu Phanom est un stūpa situé sur la rive droite du Mékhong en face de la Se Bang Fay. D'après la chronique du sanctuaire, 8 ans 7 mois et 12 jours après le Nibbāna, Mahā Kassapa et 500 Arhat apportèrent une relique du Buddha, qu'ils enterrèrent sous un figuier religieux ; six rois voisins édifièrent un stūpa sur cette relique. En 1520, le *that* était abandonné lorsqu'une fille du roi du Cambodge, ayant épousé le prince héritier du Laos, obtint de son beau-père la reconstruction du monument (F. Garnier, *Voyage d'exploration*, I, 264-269 ; Aymonier, *Notes sur le Laos*, I, 236).

reliques ait jamais tenu une grande place au Laos ([1]). Sans doute il en est souvent question dans les inscriptions ([2]), mais on les considère surtout en fonction du cetiya dont elles forment le substrat obligatoire. On peut citer un exemple caractéristique de cette indifférence. Un des principaux *that* du Laos moderne est le That Luong de Vieng Chan. Une inscription nous apprend que ce « thūpa » fut construit en 928 saka (1566 A. D.) par le roi Jaya Jeṭṭha, qui lui donna le nom de *Lokacūḷāmaṇi*, « Aigrette du monde ». Ce vaste et imposant édifice s'élevait sur une relique appelée *Jinaguyhadhātu*, « la Relique secrète (ou mystérieuse) du Buddha ». La nature de cette relique est aussi mystérieuse que son nom. Pour lui faire un tel honneur, on devait, semble-t-il, la tenir en grande vénération : or l'inscription ne nous donne aucun renseignement à son sujet, et aujourd'hui le Lokacūḷāmaṇi est complètement délaissé par la dévotion populaire. Les Buddhapāda ne jouissent pas d'une considération très supérieure ([3]) : il en est un à Luang Prabang, sur les bords du fleuve, qui paraît, lui aussi, fort négligé des fidèles. Il y avait dans la même ville un Bodhidruma dans l'enceinte d'une pagode : il a disparu sans laisser de traces, de même que l'os de la main du Buddha qui était déposé dans le that de Vat Kéo ([4]).

Les statues ont eu une meilleure fortune. Les trois plus célèbres, le *Prā* Bañ, le *Prā* Kéo et le *Prā* Sihiñ ont chacun leur chronique, qui nous renseigne abondamment sur leur origine et leurs vicissitudes ([5]).

([1]) C'est une question de savoir si, en Birmanie même, à l'exception de l'illustre Kesadhātu de Shwe Dagon, les vestiges du Buddha étaient un objet de grande dévotion. Un Buddhapāda, retrouvé dans la brousse au XVII[e] siècle, est de nouveau oublié et redécouvert en 1776 (Mrs. Bode, *Pali Literature of Burma*, p. 72).

([2]) En 1287 A. D., Rāma Kaṃhèṅ fait exhumer les reliques du sol de Sajjanālaya et, après les avoir exposées à l'adoration du peuple, les enterre de nouveau et élève par dessus un cetiya (Pavie, Inscr. I). L'inscription de Jum (ib. n° II) commémore la consécration d'une relique (çrī ratanamahādhātu) et la plantation d'un rejeton du *bodhidruma*, en 1357 A. D. A Xieng Mai, en 1500 A. D., le roi fait apporter des reliques du Buddha, qu'il place dans un mahācetiya (ib. n° V). L'inscription VII relate l'érection à Xieng Mai, en 1471 et 1565, de plusieurs cetiya, sans aucune mention de reliques. A Luang Prabang, en 1838, translation de reliques et érection d'un cetiya (n° XI). En 1885, au Vat Xieṅ *Tōn* de la même ville, un donateur fait construire un *mahāceti that*, sans que son inscription commémorative (n° XIII) contienne un seul mot touchant une relique.

([3]) Au Siam, cependant, le Phrā Bat, à environ 45 kil. N.-E. d'Ayudhya, très vénéré, est le but d'un pèlerinage annuel. Voir H. Alabaster, *The Wheel of the Law*, Pt. III. *The Phrabat or Siamese Footprint of Buddha*.

([4]) *Mission Pavie, Recherches sur l'histoire*, p. 108.

([5]) Le *Pœn Prā Bañ* et le *Pœn Prā Kéo* seront analysés plus loin. Pour la troisième statue, dont l'histoire est racontée dans le *Sihiṅganidāna*, œuvre de Bodhiraṃsi, de Xieng Mai (XV[e] siècle), voir G. Cœdès, *BEFEO*, XV, III, p. 43 ; XVII, II, p. 34, 41. Le *Prā Sihiñ*, signalé dans deux bibliothèques de Luang Prabang, mais qui paraît avoir

La « réunion des reliques » au pied de l'arbre de la Bodhi, à la fin des cinq mille ans que doit durer la religion du Buddha, est un thème commun à tous les pays indochinois qui suivent le Theravāda. Au Laos, il fait l'objet du *Sañrom that* qui, sous la forme d'une prédiction du Buddha, expose la décadence de la doctrine pendant cette période, terminée par la réunion miraculeuse et l'embrasement des reliques.

Textes divers de doctrine et de piété.

Le Canon bouddhique n'est pas d'une étude facile : il décourage par sa masse et ses aspérités le zèle le plus intrépide. Si le Vinaya et l'Abhidhamma ont un objet assez bien délimité, en revanche les différents points de la doctrine sont semés au hasard à travers les quatre Nikāya, sans aucune préoccupation d'éviter les répétitions ou de combler les lacunes. Il a donc fallu se préoccuper de rendre accessible cette *rudis indigestaque moles*, soit en la comprimant sous forme de résumés, soit en combinant les éléments dispersés de telle ou telle partie de la doctrine, soit enfin en détachant simplement de ce livre immense quelques feuillets intéressant plus particulièrement la vie spirituelle ou pratique de la communauté.

En tête des abrégés de la doctrine se place le célèbre *Visuddhimagga*, « la Voie de la Purification », de Buddhaghosa, qui a lui-même été soumis à une nouvelle compression : d'où deux états de l'ouvrage : le « Grand Visuddhimagga » *(V. yai)*, et le Visuddhimagga abrégé *(V. rom)*, le premier, en 115 fascicules, le second en 8.

Une autre grande compilation, plus récente, le *Sārasaṅgaha* manque à la collection de Luang Prabang, qui toutefois en possède un commentaire, la *Citraganṭhidīpanī* En revanche elle contient trois traités de cosmologie : la *Trailokyavinicchayakathā* [1], « Traité de la discrimination des trois mondes », en 80 fascicules, le *Lokasanṭhāna-jotaratanaganṭhi*, et le *Traiphum*, ce dernier attribué au roi Lidaiya (Lü Thăi) de Sukhodaya [2]. On y trouve aussi la *Maṅgaladīpanī* par Siri Maṅgala, de son nom laïque Ru ou Uru, écrite à Xieng Mai en 1524 A. D. et qui, « avec la *Dhammapadaṭṭhakathā* et le

échappé aux recherches faites pour la Bibliothèque Royale, est sans doute une version du *Sihiṅganidāna*. Il y avait à Luang Prabang une autre statue miraculeuse, le *Prā* Sèk Kaṃ, venue spontanément rejoindre le *Prā* Bañ après son installation à Vat Vixun en 1513 ; elle fut transportée à Vieng Chau par Jaya Jeṭṭha, et par les Siamois à Bangkok, après la prise de la capitale du Laos en 1827 (*Poṅsavadan Vieṅ Can*, ms. EFEO., Lao. p. 23).

(1) La Bibliothèque de l'EFEO. en possède une version khmère incomplète (Camb. 56).

(2) G. Cœdès. *Documents sur la dynastie de Sukhodaya*. *BEFEO*, XVII, II, p. 5 sqq.

Sāratthasaṅgaha, constitue le fond de la culture pâlie des bonzes siamois et cambodgiens » (¹).

Parmi les manuscrits destinés à mettre à la portée des religieux les notions essentielles sur des points particuliers de la doctrine, nous citerons les ouvrages suivants :

Balasaṃkhyā, « Dénombrement des pouvoirs spirituels ».
Bodhipakkhiyā dhammā, « Eléments spirituels de la Bodhi ».
Buddhaguṇa, « Mérites du Buddha ».
Buddhānusatti, « Dévotion au Buddha ».
Cetanabheda, « Classification des états psychologiques ».
Dhammapāda ou *Dhammadesanāpāda*, « Prédication religieuse » (²).
Dhammasaṃvega, *Saṃvegavatthu*, « Emotion religieuse ».
Saṅkhittovāda, « Instruction abrégée ».

Enfin il existe plusieurs petits manuels sur le sujet favori des Pāramī, « Perfections » : *Culla-pāramī*, *Paññāpāramī*, *Pāramīdīpanī*, *Pāramī rom*, *Sabbapāramī*, etc.

Un autre groupe, plus important par le nombre des textes que par leur valeur intrinsèque, est celui des *Sõṅ* : notre liste en contient une centaine. Le mot *sõṅ* est une abréviation du pāli *ānisaṃsa* « avantage » : le rôle de ces petits *tracts* est en effet d'expliquer aux moines et aux fidèles les avantages pratiques qu'offrent les divers actes de piété. Quiconque observe les sīla, copie ou récite un texte sacré, fait don au Saṅgha de terres, maisons, nourriture, vêtements, offre sur l'autel du Buddha des fleurs ou des bougies, n'a qu'à consulter le *Sõṅ* correspondant pour savoir ce qui est porté à son crédit dans l'infaillible balance du Kamma. C'est une grande cause de sécurité. Ces textes jettent un jour assez cru sur l'idéal des bouddhistes d'Indochine et sur les aspirations qui dictent leurs actes de piété. Nous donnerons comme exemple la traduction, légèrement abrégée, du *Sõṅ dok mai*, la « Récompense des fleurs ». On remarquera que, pour donner plus de valeur aux promesses qui y sont inscrites, le

---

(¹) Id. *Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thai. BEFEO*, XV, III, p. 40. Le 1ᵉʳ volume du texte pāli de la *Maṅgaladīpanī* a été imprimé à Bangkok en 1900 ; la traduction siamoise faite par ordre du roi Phra Nang Klao, avant son avènement, en 1821, a été publiée en partie ibid., 1876-77, 3 vol. (Gerini, *On Siamese Proverbs*, p. 108-109).

(²) A distinguer du *Dhammapada*. Il s'agit ici de sermons du Buddha touchant divers points de doctrine, avec histoires à l'appui. Par exemple, pour illustrer le principe des conséquences du kamma, il raconte l'histoire d'une femme adultère qui offrit à un stūpa une bannière d'or et de pierres précieuses, en exprimant le souhait d'être, dans sa vie suivante, belle et fortunée. Son vœu fut accompli : elle fut une fille d'Anāthapiṇḍika, nommée Khemā, dont la richesse et la beauté lui valurent de la part des autres femmes, des persécutions, rançon de son péché.

rédacteur n'a pas hésité à les mettre dans la bouche du Buddha, en donnant à sa composition le cadre classique du sutta :

Sŏṅ dok mai.

Le Buddha séjournait à Savatthi, au Jetavana, le parc d'Anāthapiṇḍika. Là, le Maître adressa cette instruction aux religieux :

Moines ! Celui, quel qu'il soit — homme ou femme, khattiya ou khattiyā, brahmane ou brāhmaṇī, vessa ou sudda, riche ou pauvre, maître de maison, borné ou intelligent, pourvu qu'il ait la foi, — qui, avec des fleurs odorantes ou inodores, fait hommage au Buddha, au Dhamma, au Saṅgha, celui-là en retire un grand avantage (*mahāphalam ānisaṃsam*).

Les hommes qui prennent des fleurs de toute sorte : fleurs de cocotier, de jasmin, d'arbre à corail, de lotus, d'acacia, etc. (1) et en font hommage au Buddha, au Dhamma, au Saṅgha, à un cetiya, à un arbre de la Bodhi, y gagnent un grand profit. S'ils souhaitent obtenir la dignité de roi cakkavatti parmi les hommes, ils l'obtiennent ; la condition de deva, ils l'obtiennent ; la condition de roi des dieux, ils l'obtiennent ; la condition de Brahma, ils l'obtiennent ; le Nibbāna, ils l'obtiennent. Où qu'ils aillent, ils sont honorés des hommes et des dieux.

C'est pourquoi Bhagavat dit : Ceux qui offrent des fleurs parfumées jouissent du bonheur sur la terre et dans le ciel. Quand ils meurent ici-bas, ils renaissent dans le ciel ; quand ils quittent le ciel, ils reçoivent la félicité de Brahma ; quand ils l'ont épuisée, ils arrivent au Nibbāna.

Partout où ils naissent dans la course incessante du saṃsāra, ils jouissent de tous les bonheurs. Ils ne naissent que dans deux sortes de familles : khattiya et brahmanes, jamais dans une famille vile. Tel est le fruit que procure l'offrande de toutes les fleurs.

Qu'ils naissent dans un petit village ou dans une grande ville, ils auront toujours un éclat semblable à celui du soleil. Ils auront le teint d'une belle couleur d'or et seront chéris de tous, riches et considérés. Ils ne seront jamais fils d'un esclave ou d'une esclave. Ils ne naîtront ni dans le monde des Preta, ni parmi les animaux ; ils ne connaîtront pas les souffrances de l'enfer. Ils seront rois, possesseurs des Sept Joyaux, seigneurs des Quatre Dīpa. Ils auront une multitude d'esclaves des deux sexes et de femmes. Ils seront parés d'ornements dignes d'eux. Ils posséderont toutes choses : palais, éléphants, chevaux ; une armée à quatre aṅga ; une cour ; des bœufs, des buffles, des chars par milliers ; des vêtements ornés de tous les objets de parure. Ils auront des richesses incalculables, des armées infinies, des troupes immenses de femmes. En quelque lieu qu'ils aillent, ils y seront honorés des hommes et des dieux. Lorsqu'ils abandonneront leur corps d'homme, ils renaîtront dans le Tāvatiṃsabhavana, pour y être Indra 80 fois ; 80 fois ils auront la dignité de roi cakkavatti et 80 fois

(1) L'auteur énumère 25 espèces de fleurs par leur nom pāli et laotien ; détail curieux, la plupart sont des fleurs sauvages et ne servent nullement aujourd'hui aux offrandes faites sur les autels du Buddha.

celle de *padesarāja* dans des pays petits ou grands. D'une richesse inépuisable, ils naîtront partout mahāseṭṭhi.

Ceux qui honorent avec des fleurs les Trois Joyaux, leur corps exhale le parfum du santal, et leur bouche l'odeur du lotus, dans un rayon de sept lieues.

Tels sont les avantages qu'obtiennent ceux qui offrent avec foi des fleurs au Buddha, au Dhamma et au Saṅgha : ils jouissent de toutes les félicités dans le ciel et parviennent ensuite au Nibbāna.

A la même famille que les Sōṅ appartiennent les textes dont la récitation seule procure les avantages souhaités par le fidèle. Nous citerons comme types de cette catégorie : le *Cundasūkarikasutta*, l'*Uṇhassavijaya*, le *Pêt mưn* et le *Lem Luoṅ*.

Le *Cundasūkarikasutta* (1) se compose de deux parties : 1° les litanies *Iti pi so* ; 2° un éloge du sutta sous forme de récit.

Sous le Buddha Dīpaṃkara, quatre bhikkhu du pays de Suvaṇṇabhūmi arrivent dans le Siviraṭṭha, où règne le roi Surūpa. Il a un ministre renommé pour sa générosité, nommé Dhammikapaṇḍita. Celui-ci interroge les bhikkhu sur le but de leur voyage. Ils répondent qu'ils vont au pays de Tambapaṇṇeyadīpa (Laṅkādīpa) pour obtenir du roi Sudassana Cakkavatti (2) le Candasūkarikasutta. Ils s'y rendent en effet et obtiennent du roi le fameux sutta, après lui avoir fait de riches offrandes. Ils en font la lecture à leur retour dans le Siviraṭṭha. Indra, désireux de l'entendre, envoie son cocher Mātali chercher Dhammikapaṇḍita, qui l'enseigne aux dieux. Après sa mort, le pieux ministre renaît au ciel, traverse un certain nombre d'existences et finit par être le buddha Gotama. Quiconque récite le Cundasūkarikasutta y gagne beaucoup de mérite et va au ciel.

Cet éloge est connu également sous le nom de *Yot tham*, « Glorification du Dhamma ». Comme on le voit, ce prétendu sutta ou jātaka (car il s'attribue ces deux qualifications) (3) est d'une rare platitude.

Il faut placer au même degré — qui est fort bas — l'*Uṇhassavijaya* : c'est aussi un soi-disant sutta qui affiche l'extraordinaire prétention de faire échec à la loi du Kamma et d'assurer à quiconque le récite le bénéfice de la longévité. L'introduction répond à celle de l'*Uṣṇīṣavijaya* traduit par Yi-tsing (Nanjio, n° 350).

---

(1) Ms. de l'EFEO Lao. 33, 5 phuk (mq. le phuk 4). Le *Cundasūkarikasutta* existe au Cambodge (Ms. de l'EFEO., Camb. n° 167). Un des récits de la Dhammapadaṭṭhakathā porte le nom de Cundasūkarika : il raconte la damnation d'un charcutier.

(2) Tous ces noms figurent dans la liste du *Paṇṇāsa jātaka* : Dhammikapaṇḍita (Z. 8, C. 23) ; Sudassana (Z. 50, C. 20) ; Surūpa (L. 44, Z. 14, C. 27).

(3) Cette dualité d'appellation se rencontre aussi dans le canon. Ainsi : Makhadeva-jātaka (n° 9), Makhadeva-sutta (M., n° 83) ; Mahāsudassana-jātaka (n° 95), Mahā°-sutta (D., n° 17). (Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, p. LII).

Lorsque le Buddha séjournait dans le ciel Tāvatiṅsa, enseignant l'Abhidhamma aux dieux, il y avait un devaputta nommé Suppatiṭṭhita qui, après avoir joui d'une longue félicité dans le ciel, en raison de ses bonnes actions antérieures, était arrivé, sans qu'il le sût, proche du terme de cette récompense. Un autre, plus clairvoyant, lui révèle la vérité : dans sept jours divins (qui font sept années humaines), il tombera dans l'enfer Avīcī pour mille années divines ; puis il traversera cinq naissances animales : aigle, vautour, tortue, porc, chien ; enfin il arrivera à la condition humaine, en commençant par être sourd et aveugle. Suppatiṭṭhita, effrayé par cette prédiction, va se mettre sous la protection d'Indra, qui se déclare impuissant et le mène devant le Buddha, à qui il expose le cas. Le Buddha commence par définir à quels actes passés le devaputta doit les châtiments qui le menacent : chasseur, il a tué un grand nombre d'animaux, c'est pourquoi il doit renaître aigle et vautour ; jeune prince, il dérobait aux oiseaux leurs œufs, c'est pourquoi il deviendra tortue ; il a murmuré contre les samaṇa, c'est pourquoi il prendra la forme d'un porc ; il les a calomniés, ce qui lui vaudra d'être un chien. N'ayant pas prêté à l'enseignement une oreille attentive, il sera sourd ; ayant feint de ne pas voir des religieux qui mendiaient à sa porte, il sera aveugle.

Mais n'y a-t-il aucun moyen de prévenir ces calamités ? Il y en a un : c'est l'*Uṇhassavijaya*. Et le Buddha récite ces gāthās :

atthi Uṇhassavijayo dhammo loke anuttaro
sabbasattānaṃ hitatthāya taṃ tvaṃ gaṇhāhi devate ||
parivajje rājadaṇḍe amanusse *phi*-nāmake (1)
byagghe nāge vise bhutte akālamaraṇāni (2) ca ||
sabbasmā maraṇā mutto thāpetvā kālamāritaṃ (3)
tena tass' anubhāvena hotu devo sukhī sadā (4) ||
Buddha-sīlasamādānā dhammañ ca sucaritaṃ
tena tass' anubhāvena hotu devo sukhī sadā (4) ||
likhitaṃ kiñci taṃ pūjaṃ dhāraṇaṃ (5) vacanaṃ guru
pāle saṃdesanaṃ sutvā tassa āyu pavaddhati ||
sakkatvā buddharatanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varaṃ
hitaṃ devamanussānaṃ buddhatejena sotthinā
na sant' upaddavā sabbe dukkhā vupasamantu te ||
sakkatvā dhammaratanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varaṃ
pariḷāhaṃ vupasamānaṃ dhammatejena sotthinā
na sant' upaddavā sabbe byā[dhī] vupasamantu te ||
sakkatvā saṅgharatanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varaṃ
āhuneyyaṃ pāhuneyyaṃ saṅghatejena sotthinā
na sant' upaddavā sabbe rogā vupasamantu te ||

(1) Mss. *gi* ; mais cf. la glose : « les cinq sortes de démons, à commencer par les *phi sœa* des eaux et les *phi sœa* des terres ».

(2) Ms. *akkara*.

(3) *maraṇa mutte... karamaritaṃ*.

(4) *te tassena ānubhāvena hontu devo sukkhi saddho*.

(5) *rikkhitaṃ... dhalānaṃ*.

« Il y a le dhamma Uṇhassavijaya, sans pareil dans le monde pour l'avantage de tous les êtres : reçois-le, deva ! [Par lui] on échappe aux châtiments royaux, aux démons appelés *phi*, aux tigres, aux serpents, au poison qu'on a ingéré, à la mort prématurée ; on est affranchi de toute autre mort que la mort en temps normal. Par la puissance de ce dhamma, que le deva soit toujours heureux !

« En se soumettant aux préceptes du Buddha et en pratiquant sa loi, par la puissance de ce [dhamma], que le deva soit toujours heureux !

« En honorant, méditant, récitant avec respect les Ecritures, en écoutant l'enseignement des textes sacrés, on accroît la durée de sa vie.

« En rendant hommage au Joyau Buddha, remède suprême et excellent, salutaire aux dieux et aux hommes, par la puissance bienfaisante du Buddha, que tous les accidents t'épargnent et que tes douleurs s'apaisent !

« En rendant hommage au Joyau Dhamma, remède suprême et excellent, qui calme la souffrance, par la puissance bienfaisante du Dhamma, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérissent !

« En rendant hommage au Joyau Saṅgha, remède suprême et excellent, digne d'offrandes et d'hospitalité, par la puissance bienfaisante du Saṅgha, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérissent ! »

Ayant écouté ce texte merveilleux, le devaputta retourna à son palais céleste, sans être désormais troublé par les conséquences gênantes de ses actes passés.

Cette recette très simple et à la portée de tous explique le succès de l'*Uṇhassavijaya*, dont témoigne le nombre des manuscrits.

Une telle croyance à l'empire souverain de la formule est déjà assez éloignée de la doctrine orthodoxe ; toutefois cette formule elle-même implique un élément moral et religieux : la pratique de la vertu, l'étude des textes sacrés, le respect du Triratna. Nous ne sommes pas encore au niveau du moulin à prières. Nous y arrivons avec le *Pèt mưn* et le *Lem luoṅ*.

« Pèt mưn » signifie les 80.000 ou plutôt les 84.000. Il s'agit des 84.000 *dhammakkhandha* ou unités que la tradition bouddhique prétend exister dans la totalité des textes du Tripiṭaka. Il va de soi que l'opuscule dont nous parlons n'a pas tenté cette énumération. Celle qu'il nous offre est une liste d'une centaine de titres jetés pêle-mêle, les uns désignant des sections entières du Canon, d'autres des morceaux isolés, d'autres encore des commentaires, la plupart fort incorrects et même inintelligibles.

Ce livret, comme le *Lem luoṅ* qui lui ressemble beaucoup, est fondé sur cette idée qu'en récitant le titre d'un texte religieux, on s'assimile tout le mérite qui réside dans la récitation du texte entier. On voit quel immense profit on peut tirer d'un chapelet de titres qui sont censés contenir la substance d'un nombre égal d'ouvrages canoniques.

Il faut mettre à part un opuscule intitulé *Saddavimala* [1] qui, paraît-il,

---

[1] Ms. de l'Ecole Française, Lao. 192. Le titre est écrit en marge du fol. 1 et dans le colophon *Saddhāvimāla* ; mais dans les mss. laotiens, le groupe *dd* est le plus

est tenu en grande estime au Laos par les gens cultivés, et nous permet ainsi d'apprécier la mentalité de ce pays à son plan supérieur. Rien n'indique qu'il soit traduit d'un original pāli, et aucun texte ne figure sous ce titre dans les catalogues de manuscrits pālis ; ce serait donc une compilation en langue vulgaire, de date inconnue. L'auteur lui-même se réfère à deux sources : la *Nirutti* et la *Pathamamullamūlī-ṭīkā*. La *Nirutti* est un traité de grammaire, sans auteur connu, cité par le *Gandhavaṃsa* (p. 65. 75). L'autre ouvrage est sans doute le commentaire d'un sutta apocryphe qui, d'après un passage de notre texte (f° 17ᵇ), doit traiter des premiers temps du monde (¹).

Le *Saddavimala* se donne comme un manuel à l'usage des religieux Yogāvacara, c'est-à-dire qui s'adonnent aux pratiques mystiques du Yoga (²). Il se propose de leur fournir des thèmes féconds de méditation (*bhāvanā*). Ces thèmes sont assez variés : ils embrassent la morale, la physique, l'anatomie, la physiologie, l'embryologie et, avant tout, la grammaire. Bien entendu, la connaissance du corps, de ses éléments et de ses fonctions n'est envisagée ici que comme base des exercices spirituels, et la grammaire n'est qu'un marchepied pour atteindre à une connaissance transcendante des rapports qui existent entre les sons, l'homme et l'univers. On trouve là une série d'opérations qui rappellent curieusement les premiers bégaiements de la pensée indienne dans les Brāhmaṇas. Il n'est pas jusqu'à la thèse de la création des membres par les traités de l'Abhidhamma qui n'évoque le souvenir de la vieille théorie d'après laquelle les êtres et les objets ne sont que l'écho des mots du Veda éternel. Ces conceptions singulières, bien que la rédaction en soit probablement assez récente, plongent donc par leurs racines dans une tradition fort ancienne, dont il n'est pas sans intérêt de constater la survivance jusqu'à notre époque au sein des communautés bouddhistes. Aussi croyons-nous à propos d'en donner un rapide aperçu.

D'abord, quel est le but à atteindre ? Le Nibbāna. Il est comparé à une forteresse de cristal (³) entourée de sept enceintes. La voie qui y mène est

---

souvent écrit *ddh* ; quant au signe de la longue, il sert à affecter la syllabe de la voyelle *a* au lieu de o. Ainsi il y a confusion perpétuelle entre *sadda* « mot » et *saddhā* « foi ». Comme la « foi » ne tient aucune place dans l'ouvrage, tandis qu'il y est longuement question des « mots » et surtout de la grammaire, ordinairement désignée par le titre de *Sadda*, c'est évidemment ce dernier terme qu'il faut restituer dans le titre. Quant à *vimala*, on ne voit pas bien quel est ici son rôle.

(¹) Il fait partie des mss. de Luang Prabang (Bibl. roy. 783).

(²) Sur cette école voir T. W. Rhys Davids, *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism, as practised by Buddhists*. London, 1886 (P. T. S.), et la traduction de ce texte par F. L. Woodward et Mrs. Rhys Davids : *Manual of a Mystic*. London, 1916. (P. T. S., Translation Series.) Cf. à l'Appendice de ce dernier volume le récit de l'introduction du Dhyāna à Ceylan par une mission de moines siamois, en 1755.

(³) Cf. Liste générale : *Vieṅ kèo yot nirapan*, « La Forteresse de cristal, glorification du Nirvāṇa ».

longue, les étapes sont rares et les dangers nombreux : brigands, éléphants, chevaux, rājasīha, tigres, ours, diables, myriapodes, araignées, serpents, qui mordent, piquent, dévorent le voyageur. Quand il a échappé à tous ces ennemis, il arrive devant une porte hermétiquement fermée. Pour ouvrir cette porte, il faut une clef de diamant : c'est l'*arahantaphala*, la sainteté accomplie, qu'on se procure par les observances, la méditation, la sagesse. Jusque-là on tourne dans le tourbillon infini du saṃsāra ; on garde en soi le mal (*pāpa*), mais on peut toujours accoître le bien (*puñña*), gage de bonheur dans les vies suivantes. Celui qui donne de la nourriture naîtra dans une bonne famille et jouira d'une longue vie. Celui qui offre aux temples un gong, un tambour, des instruments de musique, entendra des sons agréables. Celui qui donne des lampes ou des lunettes aura les yeux clairs. Celui qui lit, récite, enseigne le dhamma possédera la sagesse, etc.

Quant à ceux qui ne s'appliquent pas aux bonnes œuvres, ils sont rivés aux quatre *apāya* (lieux de punition). Les Buddhas peuvent paraître pendant cent mille koṭi d'asaṃkheyya, sans réussir à sauver ces réprouvés.

Après ce préambule orthodoxe, l'auteur passe aussitôt à des spéculations plus raffinées.

D'abord se présente l'invocation initiale de tous les textes bouddhiques : *Namo Buddhāya*. Cette invocation a cinq syllabes, et les Buddhas du présent bhadrakalpa sont de même au nombre de cinq. En conséquence, *na* est Kakusandha, *mo* Konagamana, *bu* Kassapa, *ddhā* Gotama, *ya* Metteya. Ils siègent respectivement dans l'œil droit, dans l'œil gauche, dans les deux oreilles, dans le nombril et sur le front. Telle est la place des Buddhas. Le Dhamma réside sur le sommet de la tête et le Saṅgha sur l'occiput.

Il y a d'autres correspondances. L'Abhidhamma comprend sept traités; si on ajoute aux six sens un septième élément, soit la chaleur vitale, soit le souffle, on obtient une autre série de sept fonctions organiques qui sont reliées aux sept pakaraṇa par un rapport de causalité. La *Saṅgiṇī* [1] produit la vue, le *Vibhaṅga* l'ouïe, la *Dhātukathā* l'odorat, la *Puggalaññatti* le goût, le *Kathāvatthu* le toucher, le *Yamaka* l'excitation de l'esprit, et le *Mahāpaṭṭhāna* le feu vital ou la respiration. Si on se rappelle en outre que la semaine a sept jours, rien de plus aisé que d'augmenter chaque équation d'un troisième terme. On dira donc : la *Saṅgiṇī* crée l'œil le dimanche ; le *Vibhaṅga* crée l'oreille le lundi, la *Dhātukathā* crée le nez le mardi, etc.

Ce rapport a des conséquences éminemment pratiques qui sont exposées dans un autre passage (f° 7[b]). Puisque les livres de l'Abhidhamma ont créé les organes des sens, ils peuvent aussi effacer les péchés commis au moyen de ces organes. Si donc on lit à un mourant la *Saṅgiṇī*, créatrice de l'œil, on efface les péchés qu'il a commis par la vue et on lui procure une

(1) Forme ordinaire de la *Dhammasaṅgaṇī* dans les mss. laotiens.

indulgence (*ānisaṃsa*) de 376.100 kappa. Si on lui fait entendre le *Vibhaṅga*, créateur de l'oreille, il expire absous de tous ses péchés d'audition et muni d'une indulgence de 272.100 kappa, etc. La loi du Kamma reçoit ici une atteinte très rude.

Après avoir établi le rapport des sens avec l'Abhidhamma, l'auteur revient en arrière pour exposer la formation du corps lui-même, depuis la conception jusqu'à la naissance. C'est d'abord un point comparable à une gouttelette d'huile de sésame au bout d'un poil de yak ; sept jours après, il devient un liquide épais, ayant la couleur de l'eau où on a lavé de la viande crue ; sept jours plus tard, il ressemble à un caillot de sang ; sept jours après se forment les cinq « branches », savoir : la tête, les deux bras et les deux genoux. Enfin apparaissent les organes, qui se complètent simultanément de sept en sept jours.

L'énumération des parties constitutives du corps donne lieu à de nouveaux parallèles. Pour les comprendre, il est nécessaire de se référer à la liste traditionnelle des 32 *ākāra*, qui revient fréquemment dans les livres canoniques (notamment dans le *Khuddakapāṭha*). Voici cette liste avec la traduction thai de chaque terme, telle qu'elle est donnée par le *Saddavimala* :

Dvattiṃsākāraṃ.

1. *Kesā*, cheveux ; phom hua.
2. *lomā*, poils ; khon tua.
3. *nakhā*, ongles ; lĕp mư lĕp tīn.
4. *dantā*, dents ; khéo.
5. *taco*, peau ; hnăṅ hŭm.
6. *maṃsaṃ*, chair ; xīn [1].
7. *nahāru*, nerfs ou tendons ; sĕn ĕn [2].
8. *atthī*, os ; dŭk [3].
9. *atthimiñjaṃ*, moëlle des os ; khrămōṅ yu nai kōṅ kadŭk.
10. *vakkaṃ*, reins ; hmăk *k*ai hloṅ [4].
11. *hadayaṃ*, cœur ; kon xin hua cai [5].
12. *yakanaṃ*, foie ; tăp [6].

---

[1] Composée de 900 parties (*tĕṅ*).
[2] Au nombre de 1.400, dont 700 grands et 700 petits.
[3] Au nombre de 300 sections (*tōn*).
[4] Tous deux ont un pédoncule (*khuan*) commun.
[5] « La masse de chair qui entoure le cœur », le viscère étant considéré comme l'enveloppe du *mano*. Le Commentaire du Khuddakapāṭha dit que, chez les hommes intelligents, le cœur est entr'ouvert, et complètement fermé chez les sots (*Khuddakapāṭha*, PTS., p. 52).
[6] Il a deux couches (*kīp*) chez les gens intelligents, une seule chez les sots.

13. *kilomakaṃ*, derme ; yăp yuoṅ hum xin vai [1].
14. *pihakaṃ*, rate ; mam.
15. *papphāsaṃ*, poumon ; pōt [2].
16. *antaṃ*, intestin ; sai hyai.
17. *antaguṇaṃ*, mésentère ; sai noi [3].
18. *udariyaṃ*, aliments non digérés ; ahan mai [4].
19. *karīsaṃ*, résidus de la digestion ; ahan *kao*.
20. *pittaṃ*, fiel ; bi.
21. *semhaṃ*, phlegme ; sĕt.
22. *pubbo*, pus ; nam hnōṅ.
23. *lohitaṃ*, sang ; lơt.
24. *sedo*, sueur ; hưa.
25. *medo*, graisse ; măn khun [5].
26. *assu*, larmes ; nam ta.
27. *vasā*, huile de la peau ; măn hléo *kai kao* [6].
28. *khelo*, salive ; nam lay.
29. *siṅghānikā*, mucus nasal ; muk.
30. *lasikā*, synovie ; na hlay lơṅ.
31. *muttaṃ*, urine ; nam mut.
32. *matthake matthaluṅgaṃ* ; cerveau dans le crâne [7].

Tels sont les éléments corporels que certains abstracteurs de quintessence ont eu l'idée singulière de mettre en relation avec les lettres de l'alphabet. Comme ces rapports sont purement arbitraires, ils sont sujets à varier suivant

---

(1) « La pulpe qui recouvre la chair ». Buddhaghosa dit que le *kilomakaṃ* est de deux espèces : le k. « couvert » (paṭicchanna), qui enveloppe le cœur et les reins, et le k. « découvert » (appaṭicchanna), qui se trouve partout entre la peau et la chair. Childers, citant cette définition, ajoute : « From this it would appear to indicate some membrane, as the pleura »

(2) Formé de 32 couches (*kip*).

(3) Le « grand intestin » (sai hyai) a chez l'homme 32 replis et 32 brasses de longueur ; chez la femme, 28 replis et 28 brasses ; celui-ci est plus court pour laisser place à l'embryon. D'après le Commentaire du Khuddakapāṭha, l'*antaṃ* et l'*antaguṇaṃ* ont le même nombre de replis chez les deux sexes : 21 ; mais ceux de l'homme ont 32 hattha de long, ceux de la femme 28 seulement.

(4) Childers traduit « estomac », mais le Commentaire du Khuddakapāṭha donne raison au glossateur laotien.

(5) « Graisse coagulée ».

(6) « Graisse liquide ».

(7) La réunion dans un même article du crâne et du cerveau a eu sans doute pour but de réduire l'énumération au chiffre 32, qui se prêtait peut-être mieux aux spéculations sur les nombres. Au f° 5b, notre auteur distingue : 1° le crâne (krăbōṅ hua) : 2° le cerveau (ŏk o hua).

la fantaisie de chacun : de là des listes contradictoires que notre compilateur ne s'est pas soucié de mettre d'accord. Nous suivrons son exemple, nous bornant à donner quelque idée de ces jeux mystiques.

Il y a dans l'alphabet 41 lettres, dont 8 voyelles et 33 consonnes. Ce dernier chiffre est identique, sauf une unité, à celui des 32 parties du corps ; une légère correction — le dédoublement, très logique d'ailleurs, du crâne et du cerveau — fait concorder parfaitement les deux séries. Les cheveux correspondront à *ka*, les poils à *kha*, etc. jusqu'aux numéros 32 (crâne) et 33 (cerveau), qui répondront respectivement aux deux derniers caractères de l'alphabet : ḷa, aṃ

Ceci posé, revenons au développement ultérieur de l'embryon. Pour éviter de le faire débuter par les cheveux, ce qui serait un ordre paradoxal, l'auteur laisse de côté les n°s 1 à 19, correspondant aux lettres *ka-dha*, et place en tête la série 20-31 (pittaṃ-muttaṃ) = *na-ha* ; puis il reprend la série 1-19 (kesā-karīsaṃ) = *ka-dha*, et termine par 32-33 (matthakaṃ-matthaluṅgaṃ) = ḷa, aṃ.

On peut considérer le même sujet sous un autre point de vue. Les *khanda*, ou éléments de l'être, sont au nombre de cinq ; il y a d'autre part dans l'alphabet cinq vagga d'occlusives, ce qui amène tout naturellement les équations :

Rūpakkandha = Gutturales ;
Vedanakkhandha = Palatales ;
Saññakkhandha = Cérébrales ;
Saṅkhārakkhandha = Dentales ;
Viññānakkhandha = Labiales.

Les khandha sont complets en dix mois. Arrivé à *ma*, l'enfant sort du sein maternel. C'est la lettre suivante, *ya*, qui lui donne le souffle (1).

L'enfant est né. Il a maintenant pour devoir de témoigner sa reconnaissance à sa mère. Le seul moyen de s'acquitter de sa dette, c'est d'entrer en religion, d'abord comme novice à 12 ans, puis comme moine à 20 ans.

Ce n'est donc pas dans l'intérêt de son propre salut qu'il embrasse la vie religieuse, mais par piété filiale. Toutefois il ne lui suffit pas, pour payer cette dette sacrée, de revêtir la robe jaune : il doit s'appliquer à comprendre quelques hautes doctrines, telles que les guṇa du Triratna et la théorie des Dhātu. S'il les ignore, il est voué à de multiples enfers et à d'innombrables conditions

(1) Elle est même appelée ailleurs la « porte du Nibbāna », parce qu'elle ouvre [au viññāṇa de l'Arhat] la porte du crâne, la dernière qui reste après la clôture des autres « portes » (œil, oreille, etc.). Ce passage (f° 9a, l. 3) est obscur, mais il est intéressant en ce qu'il rappelle la vieille croyance indienne sur la fissure du crâne qui sert de passage au puruṣa du cœur pour se rendre dans le soleil.

misérables. Qu'est-ce que cette théorie des Dhātu, dont dépend tout l'avenir du pauvre moine ?

Il y a quatre *dhātu*, « éléments » : Terre (Paṭhavīdhātu) ; Eau (Āpodhātu) ; Feu (Tejodhātu), Vent (Vāyodhātu). On les considère ici comme éléments du corps humain.

Le Paṭhavīdhātu se compose de 20 parties (*koṭṭhāsa*) : ce sont 20 des 32 parties du corps, celles qui ont pour caractère la solidité : 1–19 (kesā-karīsaṃ) et 32 (matthake matthaluṅgaṃ).

L'Āpodhātu comprend 12 koṭṭhāsa, savoir : les n°s 20–31 de la même liste : ce sont les sécrétions liquides.

Le Tejodhātu est formé de 4 koṭṭhāsa : 1° *uṇhaggi*, le feu qui échauffe le corps et le protège contre la décomposition ; 2° *pācaggi*, le feu qui fait digérer les aliments, 3° *dayhaggi*, le feu [du chagrin ?] qui consume ; 4° *jīraṇaggi*, le feu qui fait vieillir.

Le Vāyodhātu compte 6 koṭṭhāsa : 1° *uddhaṃgamā vātā*, vent qui monte du nombril et commande les mouvements des bras et de la tête ; 2° *adhogamā vātā*, vent qui descend du nombril et commande les mouvements des jambes ; 3° *kucchissayā vātā*, vent qui se forme dans le ventre ; 4° *yenasupati vātā* (¹), vent qui fait dormir, marcher, parler, éternuer, tousser ; 5° *koṭṭhāsassayā vātā*, vent qui embrasse toutes les parties ; 6° *aṅgamaṅgānusāri-vātā*, vent qui passe dans chaque membre du corps et le fait grossir ou maigrir.

Nous passons maintenant à un résumé de la grammaire de Kaccāyana transposée dans la sphère mystique.

Voici d'abord l'origine de cette grammaire.

Un seṭṭhi, dans son âge mûr, renonça au monde et se fit religieux. Il apprit du Buddha qu'il y avait deux sortes de *dhuradhammā* « devoirs supérieurs » : ceux des livres (*ganṭhadhurā*) et ceux de l'intuition (*vipassanādhurā*). Comme il était peu instruit, il choisit ces derniers et se rendit dans une forêt, au bord d'un lac, pour s'y livrer à la contemplation. Etant assis là, il voyait sans cesse des troupes d'aigrettes saisir et dévorer les poissons. Ce spectacle suscita en son esprit la pensée absorbante de l'impermanence et de la douleur universelles, et il en vint à répéter sans cesse : « Les aigrettes mangent les poissons ! Les aigrettes mangent les poissons ! » 80.000 bhikkhus, revenant de demander l'aumône dans l'Uttarakuru, furent choqués de ce radotage et racontèrent le fait au Buddha. Le Maître l'excusa en disant que, faute de connaître la lettre (*akkhara*), il soutenait sa méditation par le sens (*attha*) des mots de la langue thai *(sic)*. Mais en même temps il émit cette proposition : « *Attho akkharasaññāto*... Le sens de tout discours est reconnu au moyen des lettres ; et

(¹) Le ms. porte *sampati*, faute évidente : la correction est fournie par le premier mot de la définition : « dormir ».

puisque, si les lettres sont altérées, on se trompe sur le sens, la connaissance des lettres est très utile pour [l'étude des] suttanta. »

Alors Mahā-Kaccāyana demanda et obtint la permission de composer le *Sadda*, pour préserver dans sa pureté le texte du Dhamma. Prenant pour premier sutta la parole qui précède, il composa 8 traités : Sandhi, Nāma, Samāsa, Taddhita, Ākhyāta, Kittaka, Uṇādi et Kāraka.

Sur quoi notre auteur cite les premiers sutta sur l'alphabet avec un nouvel étalage d'équivalences entre les lettres et les parties du corps, différentes de celles que nous avons citées, mais procédant de la même fantaisie et sur lesquelles il est superflu d'insister. Il faut pourtant mentionner une théorie singulière sur l'origine des voyelles. Elles représenteraient le langage des premiers hommes, de ceux qui naissent dans le pathama-kappa. S'ils sont en colère, ils usent de voyelles brèves : ă ĭ ŭ ; s'ils sont calmes, ils disent : ā ī ū ē ō. Kaccāyana a fait de cet idiome rudimentaire les premières lettres de l'alphabet.

Il y a un autre usage qui nous vient du pathama-kappa : c'est le cycle des douze animaux. A cette époque reculée, on prit l'habitude de guérir les enfants malades en rendant la liberté à un animal : rat, singe, etc. Lorsqu'un enfant était sauvé par ce procédé, on disait qu'il était né de cet animal, puisqu'il lui devait la vie : on lui défendait de le tuer, et on désignait l'année de la naissance de l'enfant par le nom même de l'animal. C'est ainsi que s'établit la coutume du cycle de douze ans.

Suivant une autre légende, les premiers ancêtres, Itthaṃkheya et Saṃgasī, n'ayant pas de jouets à donner à leurs enfants, s'avisèrent de modeler une année un rat, l'année suivante un bœuf, puis un tigre, un lièvre, un dragon un serpent, un cheval, une chèvre, un singe, un coq, un chien, un éléphant. Le nom de chaque animal servit à distinguer l'année pendant laquelle il avait servi de jouet. En outre, ces figurines prirent vie et devinrent les ancêtres des espèces actuelles. L'animal qui préside à l'année de naissance d'un homme est pour lui un génie protecteur : son image, gardée dans le *thoṅ pèñ* (sac où on serre les choses précieuses), est un gage de prospérité.

V

CONTES

On rencontre au Laos une collection de contes qui n'est pas sans importance pour l'histoire de la diffusion en Extrême-Orient du célèbre *Pañcatantra* indien, et mérite, à ce titre, d'être analysée en détail. Les *contes judiciaires* offrent moins d'intérêt, et quelques exemples suffiront à les caractériser. Quant aux *contes à rire*, dont on trouve des spécimens dans la littérature écrite du Cambodge, il semble que les Laotiens les aient relégués, en compagnie des chansons, dans la sphère inférieure de la tradition orale : les manuscrits en sont très rares et nous n'avons pu en examiner aucun.

Le Pancatantra laotien.

Suivant les lettrés de Luang Prabang, il existe « une collection de cinq ouvrages portant tous le nom de « pakon » : *Nantapakon, Mandapakon, Pisapakon, Sakunapakon, Sañkhapakon* » (1).

Cette assertion est exacte pour les quatre premiers livres, qui renferment des contes de même caractère et groupés dans un cadre commun ; elle est fausse en ce qui concerne le cinquième, qui est une glose sur des textes du Vinaya (2). Nous laisserons de côté ce dernier ouvrage.

Les quatre premiers *pakon* (*pakaraṇa*, « ouvrage, traité ») sont :

Nantapakon = *Nandapakaraṇa*, le [bœuf] Nanda.
Mandapakon = *Maṇḍūkapakaraṇa*, les Grenouilles.
Pisapakon = *Pisācapakaraṇa*, les Démons.
Sakunapakon = *Sakuṇapakaraṇa*, les Oiseaux.

Ces quatre ouvrages constituent la recension laotienne du Pañcatantra.

On sait que ce célèbre recueil de contes a eu une brillante fortune hors de son pays d'origine : on le trouve notamment à Java et au Siam. A Java, il porte

(1) Renseignement fourni par M. Meillier.
(2) Ms. de l'Ecole française, Lao. 167, 4 fascicules.

le titre de *Tantri*, souvenir évident du *Tantra* hindou, et comprend deux parties : 1° le *Vivāhasarga*, prologue-cadre où la nouvelle épouse du roi Aiçvaryapāla, nommée Dyaḥ Tantri, lui fait chaque soir un nouveau récit ; 2° le *Nandakaprakaraṇa*, histoire du bœuf Nanda et du lion Caṇḍa Piṅgala (1). Au Siam, il existe, à notre connaissance, deux au moins des pakaraṇa : le *Nandukapakaraṇa* et le *Pisācapakaraṇa* (2). La narratrice porte le nom de Naṅ Tantrai.

La version laotienne a été connue en partie du Dr Brengues, qui en a traduit 32 contes formant les deux premiers pakaraṇa (3). Toutefois il ignore les titres de *Nantapakon* (4) et de *Mandapakon* et donne à cette série de contes le titre général de *Munlatantai*. Les deux autres pakaraṇa ont échappé à ses recherches.

Le titre de *Mulla-Tantai* est inconnu à Luang Prabang. Il existe bien un ouvrage connu sous ce nom, mais c'est un recueil de contes judiciaires qui n'a rien de commun avec le nôtre (*v. infra*). Il semble donc que l'attribution de ce titre aux quatre pakaraṇa résulte d'une confusion. Toutefois une autre hypothèse est possible.

Les récits qui composent les Pakaraṇa sont mis dans la bouche de la reine Tantai (Tantai mahādevī). Ce nom correspond à ceux de Naṅ Tantrai (Siam) et de Dyaḥ Tantri (Java) : il est probablement, dans les trois versions, une altération du titre primitif « Tantra » qui, par une singulière méprise, est devenu le nom de la conteuse (5). Il n'est pas impossible que ce nom,

---

(1) Voir *Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, s. v. *Tantri* ; E. Cosquin, *Le Prologue-cadre des Mille et une nuits*. Paris, 1909, p. 32.

(2) Tous deux publiés à Bangkok en 1890, 5 fascicules chacun. Cf. Cosquin, *op. laud.*, p. 31 et *JA.*, novembre-décembre 1908, p. 358.

(3) *Contes et légendes du pays laotien*. Saigon, Coudurier et Montégout, 1906. Cf. du même auteur : *Une version laotienne du Pañcatantra* [avec un commentaire de J. Hertel]. *JA.*, novembre-décembre 1908. Le ms. du Dr Brengues provenait d'une pagode de la province de Khong. A en juger par la traduction, ce manuscrit était exactement parallèle au nôtre dans la 2e partie (Mandapakon) ; il en différait dans la 1re (Nantapakon) par l'absence de 3 contes : I, le Chien et le Tambour ; II, le Roi et le Perroquet ; XVI, la Vache du Brahmane. On pourrait aussi relever çà et là quelques divergences dans les noms et dans certains détails (par ex. no VI, la substitution de l'éléphant au chameau).

(4) La première partie se termine dans la traduction (*Contes et légendes*, p. 118) par la phrase suivante : « Cela s'appelle Mandaka et fut tiré de toutes espèces de livres et réuni ici. » *Mandaka* est évidemment une faute pour *Nandaka*.

(5) Que ce titre soit parfaitement inintelligible aux Laotiens, c'est ce qui résulte à l'évidence des étymologies qu'ils en donnent et qui n'ont de commun que leur absurdité. Les bonzes de Khong, voisins du Cambodge, l'interprètent par le khmèr *mul datei* « réunion de divers [contes] » (*JA.*, *loc. cit.*, p. 363) ; ceux de Luang Prabang expliquent : « *tan*, pas de signification (!) ; *tai*, trois, par allusion aux 3 ouvrages, Tayaphet, Holaphet et Ilounyaphet (?), avec lesquels la Nang était familière ». (Renseignement de M. Meillier).

devenu en quelque sorte synonyme de personne éloquente et spirituelle, ait pris une nouvelle extension et ait servi à désigner, par exemple, un sage roi habile à trancher des cas difficiles, comme ceux qui sont résolus dans l'autre *Mulla-Tantai*. En ce cas le véritable *Mulla-Tantai* serait bien l'ensemble des quatre pakaraṇa et la collection de contes judiciaires communément désignée sous ce titre ne l'aurait reçu que par une seconde confusion. Néanmoins, comme ce dernier recueil est seul, jusqu'à présent, en possession authentique du titre de *Mulla-Tantai*, il vaut mieux le lui conserver et renoncer provisoirement à donner aux Pakaraṇa un titre commun que les Laotiens ne semblent pas connaître.

Le plan de ces compilations est uniforme : un sujet étant en discussion, chacun des personnages qui prend part au débat formule son avis et l'appuie d'un récit. On reconnaît ici la forme ordinaire des contes indiens. De même l'énoncé de la thèse sous la forme d'un vers, la démonstration du principe abstrait au moyen d'un apologue, l' « emboîtement » des récits, tous ces traits caractéristiques du Pañcatantra et des recueils similaires se retrouvent dans les nôtres : seule une certaine maladresse dans l'agencement et les transitions, ainsi qu'une immense infériorité de style, les éloignent de leurs modèles.

Pour permettre d'embrasser d'un coup d'œil les sources indiennes de ces contes, nous donnons ci-dessous la table des quatre pakaraṇa [1], avec une référence pour chaque conte, sous ces titres abrégés :

P. = *The Pañcatantra in the Recension called* Pañcākhyānaka, *of the Jaina Monk* Pūrṇabhadra, *edited by* Joh. Hertel. — Cambridge, Mass., 1908. [Harvard Oriental Series, vol. XI.] (Les contes sont cités par *tantra* et *kathā*.)

SP. [Pañcatantra du Sud]. Voir J. Hertel. *Ueber einen südlichen Textus amplior des Pañcatantra. ZDMG.*, LX. 769 ; LXI. 18.

BH. J. Brengues. *Une recension laotienne du Pañcatantra*, suivi de : J. Hertel, *Le Mullatantai et le Pañcatantra. JA.*, 1908, II, p. 357-434.

TP. [Pañcatantra tamoul]. *Pañcatantram, with an English Translation...* Madras, 1905.

TABLE DES CONTES

Prologue-cadre : Maṇḍa Cakkavatti et Nañ Tantai [2].

Nandapakaraṇa : Le Lion et le Bœuf. **P.** I. Cf. *Jāt.* n° 349.

I. Le Chien et le Tambour. **P.** I, 2

II. Le Roi et le Perroquet. **P.** I, 20. Cf. *Jāt.* n° 503.

---

(1) Le retrait d'un titre sur le précédent signifie que le second récit est emboîté dans le premier.

(2) Ce cadre général manque dans toutes les recensions sanskrites. Voir : E. Cosquin, *op. laud.*

III. La Tortue et les deux Oies. **P**, I, 10. Cf. *Jāt.* n° 215.
IV. Le Pou et la Punaise. **P**, I, 10.
V. Le Crabier, les Poissons et le Crabe. **P**, I, 6. Cf. *Jāt.* n° 38.
VI. Le Lion et le Chameau. **P**, I, 13.
VII. Les Vanneaux et la Mer. **P**, I, 15.
VIII. Le Chasseur, le Tigre et la Guenon. **BH.**, p. 400, 414. Cf. *Jāt.* n° 516 ; WEBER, *Siṃhās.*, 303 ; *Kathās.*, V, 79.
IX. L'Homme ingrat et les Animaux reconnaissants. **P**, I, 9 ; **BH**, 415. Cf. *Jāt.* n° 73.
X. L'ingratitude du Tigre. **SP**, I, XII. Cf. *Jāt.* n° 150.
XI. Le Singe, le Tisserin et la Luciole. **P**, I, 25. Cf. *Jāt.* n° 321.
XII. Le Singe et l'amateur de jardins. **P**, I, 30, b ; **BH**, 422. Cf. *Jāt.* n° 44.
XIII. L'Eléphant, les Oiseaux, le Corbeau, la Mouche et la Grenouille. **P**, I, 18 ; **BH**, 428.
XIV. Le Perroquet d'Indra. **P**, I, 24.
XV. Garuḍa et les Tortues. Cf. BEZEMER, *Volksdichtung aus Indonesien*, p. 20.
XVI. La Vache du Brahmane.
XVII. Le Tigre et l'Oiseau. **BH**, 430.
XVIII. La Nymphe du figuier.
XIX. Les trois Poissons. **P**, I, 17.
XX. Le Roi qui comprend le langage des bêtes. *Jāt.* n° 386.

Maṇḍūkapakaraṇa : le Serpent et les Grenouilles.

I. { a. Les Singes indisciplinés. **P**, V, 8. Cf. *Jāt.* nᵒˢ 140, 404.
   { b. La Vengeance du singe. » »
II. Le Vidyādhara complaisant.
III. Le Serpent et la Souris.
IV. Le Renard cupide. **P**, III, 4.
V Les deux Marchands rusés. **P**, I, 28. Cf. *Jāt.* n° 218.
VI. Les Roches flottantes.
VII. Le Singe et le Palmier. **P**, I, 1.
VIII. L'Uparat régicide.
IX. Histoire de Dasaratha. *Jāt.* n° 461.
X. Histoire de Rāma.
XI. L'Ermite qui nourrit un chasseur de sa chair.
XII. Le Roi qui nourrit un oiseau de sa chair.
XIII. Histoire de Duryodhana.
XIV. Histoire du brahmane Yaññapurisa. **P**, I, 4. Cf. *Jāt.* n° 89.

Pisācapakaraṇa : élection du roi des Pisāca.

I. Le Poltron victorieux.
II. Le Mari rusé.
III. Le Roi meurtrier et le Garde vigilant.

IV. Le Mort jaloux.
V. Le Mari faible.
VI. Le Jeune homme ruiné.

Sakuṇapakaraṇa : élection du roi des Oiseaux.

I. Le Vautour, le Tigre et le Chacal.
II. Le Tigre ermite.
III. Le Roi lépreux.
IV. Le Perroquet d'Îçvara.
V. Le Perroquet et le Serpent.
VI. La Grue obstinée.
VII. Le Chat ermite.
VIII. Le Barbier ignorant.
IX. Les Corbeaux amateurs d'ordures.
X. Le Tigre, le Chacal et l'Ane. **TP**, I, 10.
XI. Le Singe et le Crocodile. **P**, IV, 1. Cf. *Jāt.* n°s 57, 208, 342.
XII. Révolution causée par une mouche.
XIII. Les Métamorphoses du Chien. *Hitop.*, IV, 5.
XIV. La Mangouste tuée par erreur. **P**, V, 1.
XV. Le Serpent et les Grenouilles. **P**, III, 16.
XVI. L'Éléphant et la Souris.

∴

NANDAPAKARAṆA

Prologue-cadre. — Il y avait un roi nommé Maṇḍa-cakkavatti-rāja, qui régnait dans le pays d'Uddhodana. Comme il se rendait un jour à son jardin de plaisance, il rencontra le cortège nuptial des enfants de deux seṭṭhis, et la mariée lui plut. Au retour, il signifie à l'uparat l'ordre de lui amener chaque soir une jeune vierge de bonne maison, et ce sous peine de mort pour lui et sa famille. Au bout de quelque temps, il ne resta plus dans la ville qu'une seule pucelle : la fille même de l'uparat, Nan̄ Tantai. Il fallut la conduire, elle aussi, au roi ; mais elle était d'esprit avisé et rassura ses parents sur son sort. Prenant avec elle sa suivante Kulatthi, elle la fit rester près du lit nuptial. Au moment où le roi allait s'endormir, Nan̄ Tantai dit à Kulatthi : « Nous sommes les servantes du roi : nous ne devons pas dormir. Pour nous tenir éveillées, je vais te raconter une histoire. »

Cadre secondaire : Le Lion et le Bœuf.

Il y avait dans la ville de Putthavatti un marchand nommé Dhammapāla, qui possédait un bœuf appelé Nanda Usabharāja. Il partit un jour avec une caravane de mille charrettes lourdement chargées pour faire le commerce dans

le pays d'Uddhodana. En traversant une forêt, le bœuf Nanda feignit d'être à bout de forces et s'abattit, sans plus vouloir bouger. La caravane partit, abandonnant ce moribond qui, une fois libre, se releva allègrement et vécut heureux, buvant l'eau fraîche, broutant l'herbe tendre, remplissant les bois de ses bonds joyeux et de ses beuglements sonores. Or, dans cette forêt vivait un *rājasīha*, un lion royal, du nom de Piṅgala, qui avait pour premier ministre (*mahāmanti*) un renard. Troublé par les beuglements du bœuf, il envoya en reconnaissance des chiens, qui rapportèrent que le nouveau venu était d'une grandeur et d'une force redoutables. Mais le renard rassura le lion : il ne faut pas s'émouvoir d'un bruit qu'on entend de loin.

I. *Le Chien et le Tambour.*

Un roi nommé Vissa, revenant d'une expédition contre le pays de Bārāṇasī, vit un ruisseau où des arbres, secoués par le vent, faisaient résonner un tambour. Il passa sans s'arrêter. Mais un chien, entendant de loin ce bruit et espérant une proie, accourut à toute vitesse et ne trouva qu'un tambour sonore et vide.

Pour s'assurer lui-même de la vérité, le lion se rendit auprès du bœuf et l'interrogea. L'autre répondit : « Je m'appelle Nanda Usabharāja, fils de Surabhi. Le *P*raya Indra m'a envoyé ici pour être le roi des bœufs. » Le lion à son tour se présenta : « Je me nomme Caṇḍa Piṅgala Rājasīha : Pitsanu (Viṣṇu) m'a envoyé pour être roi de tous les animaux sauvages. »

Les deux personnages se lièrent d'amitié. Mais le renard dit aux animaux : « Comment un mangeur de chair peut-il s'associer avec un mangeur d'herbe ? »

II. *Le Roi et le Perroquet.*

Il y avait un roi nommé Mahāratha, qui régnait à Rathanagara. Les frontières de ce royaume étaient gardées par huit mandarins expérimentés. Des courtisans persuadèrent au prince héritier Kesaduma Rājakumāra de demander par lettre à ces mandarins de l'or, de l'argent et des étoffes. Les objets demandés furent remis avec une lettre pour le prince : mais les messagers infidèles se partagèrent les présents, brûlèrent la lettre et revinrent les mains vides en disant pis que pendre des huit mandarins. Le prince prit ceux-ci en haine. Quand il monta sur le trône, il les fit mettre à mort et les remplaça par des hommes incompétents. Le royaume fut envahi et le roi vaincu s'enfuit. En route, il dut abandonner son cheval épuisé et poursuivre sa route à pied. Il arriva dans un village de chasseurs, gardé seulement par un perroquet. Le roi lui demanda à boire et reçut en réponse une bordée d'injures : « Tue-le ! Sabre-le ! Mange-lui le foie ! Mange-lui le poumon ! » Le roi intimidé se remit en route. Il rencontra un ermitage, gardé également par un perroquet. Mais celui-ci le reçut courtoisement et lui donna à manger et à boire. Il apprit au roi que l'injurieux

perroquet rencontré par lui était son frère et que la différence de leurs caractères avait pour cause l'éducation opposée qu'ils avaient reçue, l'un chez de grossiers chasseurs, l'autre chez un bienveillant ermite. Le roi alla ensuite saluer l'ermite, qui lui donna de sages conseils et changea pour lui une pierre en une masse d'or du poids de 3 mưn (36 kilos). Il lui fit également présent du perroquet pour être son conseiller. Grâce à celui-ci, un millier de perroquets furent envoyés comme messagers pour porter des lettres et de l'or aux fils des mandarins injustement exécutés. Un soulèvement éclata. L'usurpateur fut tué et le roi Kesaduma reprit possession de son trône. Il faut donc que les rois agissent avec réflexion.

III. *La Tortue et les deux Oies.*

Dans l'étang Pokkharaṇī vivaient une tortue et deux oies. L'eau de l'étang venant à baisser, les deux oies résolurent de changer de séjour. La tortue les pria de l'emmener. Les oies y consentirent, à la condition qu'elle n'ouvrirait pas la bouche. Elles prirent leur vol tenant dans leur bec un bâton auquel la tortue se tenait suspendue par les dents. Deux renards les voyant échangèrent leurs réflexions : « Vois, dit l'un, ces deux oies qui portent cette tortue ! — Pourquoi parler ainsi ? dit l'autre. Est-ce les oies qui portent à deux (*ham*) la tortue, ou la tortue qui porte sur l'épaule (*hap*) les deux oies ? » La tortue courroucée voulut répliquer : elle ouvrit la bouche, tomba et se fracassa sur le sol.

Le renard se promit de brouiller Piṅgala et Nanda. Il alla donc trouver celui-ci et lui raconta cette histoire :

IV. *Le Pou et la Punaise.*

Il y avait un pou (*mĕn*) appelé Canda, qui couchait dans la couverture du roi. Une punaise (*rưot*) vint lui demander asile ; mais le pou s'y refusa, se rappelant que les poissons eurent jadis à se repentir de leur confiance dans le crabier.

V. *Le Crabier, les Poissons et le Crabe.*

Un crabier s'installa, immobile et triste, au bord d'un étang. Les poissons lui demandèrent la cause de son chagrin. Il leur dit : « Je viens du mưoṅ Rājadhānī, où je pratique les *sīla*. J'ai entendu le roi, les mandarins et le peuple se consulter pour venir pêcher tous les poissons de cet étang, et je suis accouru pour vous avertir. » Les poissons le supplièrent de les sauver. Il leur offrit de les transporter dans un autre étang. L'offre acceptée, le crabier les prit un par un dans son bec : mais au lieu de les porter à l'endroit convenu, il rentrait chez lui pour les manger. A la fin, il ne resta dans l'étang qu'un crabe astucieux qui,

au lieu de se laisser prendre dans le bec de l'oiseau, préféra se suspendre à son cou par les pinces. En arrivant au logis du crabier, le crabe aperçut des monceaux d'arêtes. Il fut aussitôt fixé et lui enjoignit de le reconduire à l'étang ; en même temps il lui serrait le cou de ses pinces. Le crabier dut se résigner à obéir. Le crabe, déposé dans l'eau, ne lâcha pas pour cela son ennemi : il l'étrangla et en fit un festin.

La punaise continuant à importuner le pou de ses supplications, celui-ci finit par l'admettre dans le lit. Quand vint la nuit, la punaise mordit le roi, qui se leva, examina sa couverture et n'y vit qu'un pou qu'il écrasa. Quant à la punaise, elle avait pris la fuite.

Ayant raconté cette histoire au bœuf Nanda, le renard alla trouver le lion Piṅgala et lui fit cet autre récit :

VI. *Le Lion et le Chameau.*

Dans une forêt vivait un lion royal avec ses deux ministres, un corbeau et un renard. Un jour le lion attaqua un éléphant, mais il le manqua et, de dépit, cessa de manger. Survint un chameau *(uttha)* en rupture de bât. Le renard voulut le tuer ; mais le corbeau s'y opposa et raconta une histoire à l'appui de son opinion.

VII. *Les Vanneaux et la mer.*

Un couple de vanneaux *(nok tèn tè)* habitait sur le rivage de la mer. Le temps de la ponte venu, la femelle hésitait à déposer ses œufs sur le sable, craignant que la mer ne les emportât ; mais elle se laissa persuader par son mari que la mer ne l'oserait pas. Néanmoins, les œufs à peine pondus furent entraînés par les flots. Désespoir de la mère. Le mâle jure de lui rendre ses œufs ; s'il n'y réussit pas, il se dévoue d'avance à l'enfer qui fut le lot du chasseur ingrat.

VIII. *Le Chasseur, le Tigre et la Guenon.*

Un chasseur, poursuivi par un tigre, grimpa sur un grand figuier *(nigrodha)* où se trouvait une guenon *(mê liñ)*. Le tigre engagea celle-ci à jeter l'homme en bas de l'arbre ; mais la guenon refusa. Le tigre, pour la persuader, lui conta cette histoire :

IX. *L'homme ingrat et les animaux reconnaissants.*

Un brahmane de Bārāṇasī traversait une forêt. Il rencontra un puits profond. Pour puiser de l'eau, il y jeta un long rotin auquel était attachée une cruche.

Par le rotin grimpa un singe qui lui apprit qu'au fond du puits vivaient encore trois autres êtres qui y étaient tombés : un tigre, un serpent et un orfèvre. Il lui conseilla de faire sortir les deux animaux, mais d'abandonner l'homme. Le brahmane ne l'écouta pas et les sauva tous. Ils retournèrent à leur pays de Maddhara (Madhurā), tandis que le brahmane rentrait à Bārāṇasī. Quelques années après, voulant éprouver la reconnaissance de ses obligés, il se rendit au pays de Maddhara. Dans la forêt, il rencontra le singe qui lui témoigna sa gratitude ; puis le tigre, qui lui offrit les bijoux d'une fille du roi qu'il avait dévorée. Il entra ensuite dans la ville et alla trouver son ami l'orfèvre, à qui il remit les bijoux pour les fondre. L'orfèvre, reconnaissant la parure de la princesse disparue, le dénonça au roi. Le brahmane fut arrêté et condamné à mort. Aussitôt le serpent mordit la fille du roi, qui tomba évanouie. Aucun médecin ne put la rappeler à la vie. Seul le brahmane, aidé par le serpent, réussit à la guérir. Le roi lui donna sa fille en mariage et fit mettre à mort l'orfèvre. Conclusion : l'homme est ingrat, c'est peine perdue que de lui témoigner de la bonté.

Mais la guenon réplique par cet autre trait :

X. *L'ingratitude du Tigre.*

Un brahmane [1] alla étudier la magie (*satra sīn*). Au retour, voyant un tigre tué par un serpent, il le ressuscita : aussitôt le tigre bondit sur son sauveur et le dévora.

Un renard, qui avait entendu la discussion, vint raconter deux anecdotes sur la sottise des singes.

XI. *Le Singe, le Tisserin et la Luciole.*

Un tisserin (*nok čŏk fa*) [2] avait construit son nid sur un arbre, où habitait une luciole. Un singe se réfugia au pied de l'arbre, glacé par le vent et la pluie. Les oiseaux lui adressèrent des remontrances : « Pourquoi ne construisez-vous pas, comme nous, une maison, vous qui avez des mains, tandis que nous n'avons que notre bec ? » Le singe, furieux de cette admonestation, grimpa sur l'arbre, brisa la branche qui supportait le nid et le fracassa sur le sol, malgré les reproches de la luciole.

---

(1) Le texte porte *pan* « un chasseur » Corriger : *pram*, « un brahmane ». Brengues : « Fable du Tigre et de l'Ermite ».

(2) « Tisserin : Plonus baya, en siamois *nok kachab.* » (Dr Brengues).

XII. *Le Singe et l'amateur de jardins.*

Un roi nommé Dhammadeva, qui régnait dans le pays de Mahānagara, éleva un singe et en fit son garde du corps. Quand le roi et la reine allaient se divertir dans les jardins, le singe les escortait armé d'un sabre. Un jour, ayant cueilli des fleurs, ils se mirent au cou des guirlandes et rentrèrent à la sàlà pour se reposer, en donnant au singe pour consigne de sabrer quiconque s'approcherait d'eux. Une abeille (*mēṅ phu*) vint se poser sur la guirlande du roi. Aussitôt le singe déchargea sur elle un terrible coup de sabre qui décapita ses maîtres.

Le chasseur et la guenon, assiégés par le tigre, convinrent que l'un veillerait pendant que l'autre dormirait. Quand la guenon fut endormie, le tigre pressa l'homme de la lui jeter, promettant de partir aussitôt. L'autre précipita sa bienfaitrice. Le tigre la saisit par le cou. « Où est ton foie ? », demanda-t-il. — « Au bout de ma queue ». Le tigre lâcha le cou pour saisir la queue : la guenon profita de ce mouvement pour remonter prestement sur l'arbre. Le tigre, honteux, s'en alla.

La bonne guenon, oubliant la scélératesse de son hôte, partit chercher des fruits pour le nourrir, laissant sous sa garde ses deux petits. L'homme les tua pour les manger, et quand la mère revint, il la tua aussi. La devatā de l'arbre alla en rendre compte à Indra, qui lui donna de l'eau céleste, avec ordre de rappeler les singes à la vie et de les amener au ciel. Quant au chasseur, en retournant chez lui, il rencontra le tigre et, dans sa fuite précipitée, il tomba, se brisa la poitrine et descendit en enfer.

Ayant raconté à sa femelle l'histoire du chasseur et de la guenon, le vanneau la rassura. Il réunit tous les volatiles de son espèce et alla avec eux demander justice à Garuḍa, roi des oiseaux. Celui-ci s'entremit auprès de Nārāyaṇa, qui habite au fond de la mer, et ce dieu ordonna au *Praya Hoy*, roi des coquillages, de rendre ses œufs à la mère éplorée.

Tel fut le récit du renard au lion Piṅgala [1]. Il alla ensuite trouver le bœuf Nanda et lui conta un autre conte.

XIII. *L'Eléphant, les Oiseaux, le Corbeau, la Mouche et la Grenouille.*

Un couple d'oiseaux *nok sai kaṃ* avaient leur nid dans une forêt. Un grand éléphant survint, qui mangeait les feuillages des arbres. Malgré les supplications du nok sai, il brisa la branche qui portait le nid, et foula aux pieds les

(1) L'histoire du Lion et du Chameau n'est pas achevée : on voit mal d'ailleurs comment elle se rattache aux contes qui suivent.

oisillons. Les parents indignés allèrent conter leur malheur au Corbeau, à la Mouche verte, au *Nok sai kôn* et à la Grenouille.

Le Corbeau dit : « On ne peut éviter son destin. »

XIV. *Le Perroquet d'Indra.*

Indra avait un perroquet favori. Le cours de sa vie arrivant à son terme, Yama se présenta. Le perroquet épouvanté implora le secours de son maître, qui pria Yama de lui laisser la vie. Mais le dieu de la mort répondit que le destin était inéluctable et les deva confirmèrent son dire. Ainsi le perroquet d'Indra dut trépasser.

La Grenouille dit : « Quand on est le plus faible, il faut employer la ruse. »

XV. *Garuḍa et les Tortues.*

Garuḍa voulait dévorer une tortue. Celle-ci lui proposa une course : s'il arrivait au but avant elle, il pourrait la manger ; sinon, il devait lui laisser la vie. Il fut convenu que, pour savoir où était la tortue, l'oiseau lancerait un appel auquel l'autre répondrait. Les conditions étant réglées, la tortue alla trouver un certain nombre de ses congénères et les posta de place en place sur le trajet. La course commença. Chaque fois que Garuḍa appelait la tortue, une réponse partait devant lui. Voyant que, malgré son vol rapide, la tortue le précédait toujours, il finit par s'avouer vaincu.

La Mouche verte recommande également l'emploi de la ruse.

XVI. *La Vache du Brahmane.*

Un brahmane rusé, voulant donner plus de prix à sa vache, prétendit qu'elle donnait chaque jour son lait sous une forme nouvelle : beurre clarifié (*sappi*), lait caillé (*dadhi*), lait de beurre (*takkaṃ*), beurre frais (*avanīta*) et lait frais (*khīraṃ*). Il montrait, à l'appui de ses dires, des laits d'origine différente. Un brahmane naïf acheta cette vache merveilleuse pour mille pièces d'or. Mais quand il voulut la traire, la vache ne donna pas de lait. Le brahmane s'obstina, et la vache épuisée mourut.

Le Nok sai kòn, comme exemple du mépris des grands pour les petits, fait le récit suivant :

XVII. *Le Tigre et l'Oiseau.*

Un oiseau *nok sai kòn* demeurait dans un arbre sous lequel un tigre avait coutume de venir dévorer sa proie. Il arriva qu'un os se logea entre les dents

du tigre qui ne put refermer la gueule. Dans cette situation embarrassante, il fit appel à l'oiseau, lui promettant, s'il retirait l'os, de lui donner toujours une part de son gibier. Le nok sai kôn réussit cette opération ; mais quand il réclama la part promise, le tigre l'invita simplement à se féliciter d'être sorti vivant de sa gueule.

Ces discours échangés, les conjurés passèrent à l'action. Le corbeau creva les yeux de l'éléphant ; la mouche verte y déposa ses œufs ; l'animal aveugle, cherchant de l'eau, fut attiré par le cri de la grenouille au bord d'un précipice, où il tomba et mourut.

Le renard tâchait, par ces discours, d'exciter la méfiance du bœuf Nanda contre le lion Piṅgala. Mais le bœuf répliqua qu'on ne pouvait rien contre sa destinée.

XVIII. *La Nymphe du figuier.*

Un homme, désirant savoir où il devait mourir, alla, suivant le conseil d'un brahmane, passer la nuit sur une montagne habitée par les génies. Ils lui révélèrent que le lieu de ses derniers moments était au pied d'un figuier (*nigrodha*) dans la forêt de Pāṭaliputra. Au retour, en traversant cette forêt, il rencontra une femme qui s'offrit à lui comme épouse : or c'était la devatā de l'arbre fatal. Il l'épousa et en eut un fils. Quand approcha le terme fixé par le destin à la vie de son mari, elle le pria de venir avec elle à l'endroit où ils s'étaient rencontrés pour la première fois. L'homme, sentant le danger, refusa d'abord ; mais les instances de sa femme devinrent si vives qu'il céda. Arrivé près du figuier, il tomba mort, et la nymphe, ayant servi d'instrument à la destinée, se réinstalla dans son arbre.

Cette soumission à la fatalité excite l'ironie du renard.

XIX. *Les trois poissons.*

Trois poissons vivaient dans un étang: Anāgatavidāta, Paccanāmati et Yaddhakata [1]. Comme les eaux baissaient, l'un conseilla de quitter l'étang, l'autre de se tirer d'affaire par adresse et le dernier de s'en remettre au destin. Le premier partit sans plus attendre ; le second se laissa prendre dans un filet : mais il contrefit le mort, fut jeté hors du filet et se sauva ; quant au poisson fataliste, il fut pris et mangé.

---

(1) A corriger Anāgatavidhātā [« qui arrange l'avenir »], Paccuppannamati [« qui songe au présent »] et Yathākata [« comme c'est arrivé »]. Dans le Pañcatantra (P. I, 17) les poissons se nomment : Anāgatavidhātā, Pratyutpannamati et Yadbhaviṣya.

Quelque temps après, le renard alla faire sa cour au lion et lui raconta une histoire.

XX. *Le roi qui comprend le langage des bêtes.*

Le roi de Kekaiya, passant au bord de l'eau, vit la fille d'un Nāgarāja qui s'accouplait avec un serpent d'eau. Indigné de cette mésalliance, il coupa la tête du serpent d'eau et donna à la nāgī quelques coups sur le dos. Celle-ci alla se plaindre à son père. Le Nāgarāja furieux courut au palais du roi pour le tuer. En entrant dans la chambre à coucher, il entendit la reine demander à son époux s'il s'était passé quelque chose dans la journée, et le roi lui raconter comment il avait puni le serpent d'eau de son audace et corrigé la princesse Nāgī oublieuse de son rang. Ayant entendu ce récit, le Nāgarāja retourna chez lui et interrogea sa fille qui avoua la vérité. Désireux de témoigner au roi sa reconnaissance, il alla le trouver sous la forme d'un brahmane et lui demanda ce qu'il désirait; le roi exprima le vœu de comprendre le parler des animaux, et le Nāga lui donna la science (*sātra sin*) du langage des bêtes, sous cette condition qu'il ne communiquerait à personne ce qu'il apprendrait ainsi: toute révélation entraînerait sa mort immédiate.

Un jour, le roi, ayant fait placer son trône sur une plateforme bien égalisée et enduite de bouse de vache, entendit des fourmis, qui étaient à l'intérieur, appeler celles du dehors en disant: « Venez! Unissons-nous pour enlever et renverser le trône de ce roi! » Le roi éclate de rire. La reine le prie de lui dire la raison de cette brusque hilarité. Refus. Elle insiste. Il répond qu'il mourra s'il lui révèle ce secret. Elle jure qu'elle mourra elle-même si elle n'en reçoit la confidence. Il lui promet enfin de satisfaire sa curiosité. Mais, en prévision de sa mort prochaine, il veut d'abord aller faire des dons aux monastères. Sur son chemin, il rencontre un bouc et une chèvre en discussion au bord d'un étang. La chèvre pressait le bouc d'aller lui chercher des herbes qui croissaient au milieu de l'étang, jurant qu'elle mourrait si son envie n'était pas satisfaite. Le bouc répliqua tranquillement: « Je perdrais moi-même la vie à me risquer dans cette eau profonde. Puisque l'un des deux doit mourir, il est préférable que ce soit toi. Ne crois pas que je sois pareil à ce roi qui est tombé sous la domination de sa femme au point de sacrifier sa vie à son caprice. »

En entendant ces mots, le roi humilié rentra au palais et bannit la reine dans la forêt.

Tel fut le récit du renard. Le lion Piṅgala l'envoya surveiller les faits et gestes du bœuf Nanda. Sur ces entrefaites la pluie tomba et il y eut une grande abondance d'herbe tendre. Le bœuf joyeux bondissait et donnait des coups de corne dans les arbres et les termitières. Le renard vint rapporter au lion que le bœuf le provoquait au combat. Le lion y courut: le bœuf se voyant

attaqué, éventra de ses cornes son adversaire, pendant que celui-ci lui cassait le cou. Leurs cadavres servirent de pâture au renard. Nanda renaquit au ciel, Piñgala dans le monde des hommes et le renard aux enfers.

Maṇḍūkapakaraṇa

Cadre général. — Dans le royaume d'Ujjenī est un étang habité par un peuple de grenouilles *(kop khiet)* dont le roi est Mahafibot. Un serpent affamé s'efforce de les atteindre, mais il ne trouve aucun endroit praticable, les grenouilles ayant soigneusement fortifié les bords de leur étang. Alors il s'adresse au roi des grenouilles et lui demande la permission de descendre boire, car il vient d'une région désolée par la sécheresse. Le roi Mahafibot refuse ; car, dit-il, les serpents sont les ennemis naturels des grenouilles. Toutefois, sur les instances du suppliant, il convoque une assemblée générale de son peuple. La discussion s'ouvre et chaque orateur raconte une histoire démonstrative. La grenouille Vasubhāgya déclare qu'il faut se ranger à l'avis du roi : ceux qui méprisent les conseils de leurs chefs vont à la ruine.

1 *a*. — *Les Singes indisciplinés.*

Dans le pays de Nāgapura vivent un roi, Nītisāmi, et une reine, Sumatidevī ; le parc royal est le séjour de nombreux singes, dont le roi est Paṭalavā. Un jour le roi des singes, étant près des écuries, voit une chèvre donner un coup de corne à une servante : cet incident l'inquiète. Peu près, la même chèvre mange le paddy que la servante a mis sécher au soleil : celle-ci furieuse trempe un torchon dans l'huile, l'allume et le jette sur le dos de la chèvre qui court se réfugier dans l'écurie. L'écurie prend feu et les chevaux ne se sauvent qu'avec de graves brûlures. Cette fois le roi des singes est tout à fait alarmé : il s'en retourne et conseille à ses sujets d'aller s'établir ailleurs. Cette proposition est jugée ridicule : quel rapport y a-t-il entre l'incendie des écuries et les singes du parc ? Paṭalavā, ne pouvant les convaincre, s'en va avec son entourage. Pendant ce temps, le roi a fait venir un médecin pour soigner ses chevaux : il faut, dit celui-ci, les oindre de graisse de singe. Aussitôt une troupe de chasseurs est envoyée pour capturer les singes du parc, qui périssent tous. On doit, conclut la grenouille, écouter lẹs avis d'un sage roi, qui prévoit les choses de loin :

dāsī-mesā-virodhena vānarā nidhanaṃ gatā
tasmā kalahitaṃ desaṃ dūrato parivajjaye

1 *b*. — *La Vengeance du singe.*

Le roi des singes cherche le moyen de venger ses sujets massacrés. Un jour il rencontre un étang limpide : au lieu d'y boire directement, il s'assied sur

une branche et aspire l'eau par un tube de bambou. Le *phi sưa* (genius loci) qui habite l'étang lui demande la raison de cette conduite : c'est, dit-il, que les singes vivent sur les arbres et n'en descendent pas pour manger. Le *phi sưa* lui révèle que cet étang lui a été donné par Vessavaṇa avec le droit de dévorer tous les êtres qui troubleraient l'eau : le singe ne l'ayant pas troublée n'a rien à craindre. Bien plus, le *phi sưa* lui propose son amitié, le conduit au fond de l'étang, où il lui montre toutes sortes de richesses, et lui fait don d'un collier de pierres précieuses. Le singe revient à Nāgapura et se promène, paré de son collier, sur le toit du palais. On le prend et le roi veut lui enlever le collier, mais le singe dit que ce bijou n'est rien en comparaison de ceux qu'il a vus et où il peut conduire le roi. L'offre est acceptée et le roi part avec ses mandarins. Le singe les conduit à l'étang et leur montre le fond tout brillant de pierres précieuses. Roi et mandarins, poussés par la cupidité, sautent à l'eau et deviennent la proie du *phi sưa*.

II. — *Le Vidyādhara complaisant.*

Il ne faut pas pousser trop loin l'obligeance, dit la grenouille Godaravā. La femme d'un Vidyādhara était enceinte de cinq mois. Pour aller à une fête, elle confia l'embryon à son mari qui l'avala et le garda dans son ventre. Mais après la fête, elle partit avec un amant. L'époque de la naissance arrivée, l'enfant, pour sortir, éventra son père qui ne survécut pas à cet accouchement :

> dakkhiññaṃ kurute niccaṃ dakkhiññan c'appamāṇ'atthi
> atidakkhiññadosena yakkho gabbhadharo mato [1].

III. — *Le Serpent et la Souris.*

La grenouille Mahājaṅgha dit que l'amitié entre espèces naturellement ennemies ne dure pas. Un serpent fut pris par un homme qui, pour l'apprivoiser, le tint à jeun dans une cage de bambou ; puis il introduisit dans la cage une souris. Celle-ci persuade habilement au serpent qu'elle pourra le délivrer en rongeant les brins de bambou : le serpent la fait monter sur sa tête et l'élève jusqu'au haut de la cage. La souris fait un trou et se sauve laissant, en guise d'adieu, une crotte sur la tête du serpent.

IV. — *Le Renard cupide.*

Le serpent objecte que la cupidité mène à la ruine.

Un chasseur, chargé par un éléphant, s'abrite derrière une termitière et lui tire une flèche qui lui fait une blessure mortelle. Pendant qu'il retend son

(1) Ms. *dakkhiṇaṃ* (partout)... *mataṃ*.

arc, un serpent sort de la termitière et le pique au talon : le chasseur tue le serpent, et tombe mort. Un renard, qui a assisté à la scène, se réjouit d'avoir d'un seul coup trois cadavres à dévorer : toutefois, pour ne rien laisser perdre de cette aubaine, il décide de ronger d'abord la corde de l'arc. L'arc se détend, le frappe en pleine poitrine et le tue.

atilobhaṃ na kattabbaṃ [kuru ?] lobhaṃ pamāṇato
atilobhassa dosena jambūko dhanunā hato

V. — *Les deux Marchands rusés.*

Deux marchands, Vaḍḍhanaseṭṭhi et Dhanaseṭṭhi décident d'aller au pays de Suvaṇṇabhūmi échanger du fer contre de l'or : ils achètent chacun une jonque qu'ils chargent de fer et conviennent de partager par moitié les bénéfices de l'opération. Mais la jonque de Vaḍḍhanaseṭṭhi sombre en pleine mer : il réussit à saisir une planche, gagne le rivage et retourne chez lui ruiné. Dhanaseṭṭhi, au contraire, arrive heureusement à Suvaṇṇabhūmi, vend son fer à gros bénéfices et revient avec quatre jonques chargées d'or. Pour esquiver l'obligation d'en donner moitié à son associé, il le dépose chez ses voisins ; et quand Vaḍḍhanaseṭṭhi vient le voir, il lui montre la maison vide : il lui raconte qu'il est resté trois mois à Suvaṇṇabhūmi, attendant en vain des acheteurs ; pendant ce temps le fer disparut, mangé par les rats, à ce que les gens lui assurèrent. Il vendit donc sa jonque et prit passage sur un bateau pour rentrer chez lui.

Vaḍḍhanaseṭṭhi ajoute foi à ce récit ; mais un autre marchand lui fait voir qu'il est dupe et l'engage à user d'un stratagème pour tromper le trompeur.

VI. — *Les Roches flottantes.*

Mūlakavi et son fils, allant faire du commerce au Majjhimapadesa, aperçoivent en mer une roche flottante. A leur retour, le fils raconte partout ce phénomène : on refuse de le croire. Des paris sont ouverts : on décide de soumettre le cas au roi ; le perdant devra verser toute sa fortune au trésor. Le roi invite le jeune homme à faire la preuve de ce qu'il raconte : celui-ci invoque le témoignage de son père. Mais Mūlakavi, craignant d'être accusé de connivence avec son fils, se récuse : le fils est condamné à la confiscation de tous ses biens. Pendant qu'il se désespère, Mūlakavi s'occupe de lui faire rendre justice. Il va dans la forêt, rencontre une troupe de singes et leur enseigne à danser et à faire des tours variés sur un signe de lui. Le roi étant à la chasse poursuit un cerf et arrive seul à l'endroit où demeure Mūlakavi : celui-ci donne le signal, et tous les singes se mettent à danser devant le roi qui s'oublie à les contempler. Sa suite survenant, les singes disparaissent. Les mandarins demandent au roi ce qu'il faisait là : sur sa réponse qu'il regardait danser des

singes savants, ils le croient fou. Le lendemain il revient au même endroit ; la scène de la veille se répète et de nouveau les mandarins trouvent le roi tout seul, mais affirmant toujours qu'il a vu danser des singes. Bien convaincus cette fois de sa folie, ils l'enchaînent. Le roi proteste et invoque à l'appui de ses dires le témoignage de Mūlakavi. Celui-ci confirme le récit du roi et ajoute qu'il peut maintenant confirmer un autre récit surprenant, celui que son fils a fait de la roche flottante. Le roi le récompense et rend à son fils tous ses biens.

Vaḍḍhanaseṭṭhi, résolu à démasquer son infidèle associé, imagine le stratagème suivant. Il attire chez lui le petit garçon de Dhanaseṭṭhi, l'enferme et apprend au père que son fils a été enlevé par un épervier. L'autre, refusant de le croire, le conduit devant le roi : Vaḍḍhanaseṭṭhi maintient son récit et dit qu'il n'est pas plus étonnant de voir un enfant enlevé par un épervier que du fer mangé par les rats. Le roi ordonne à Dhanaseṭṭhi de verser à son associé la moitié de ses bénéfices et lui fait rendre son fils.

« Vous êtes aussi cupides que Dhanaseṭṭhi, dit le serpent aux grenouilles : cela vous portera malheur. »

Une grenouille réplique qu'il ne faut pas agir à la légère :

VII. — *Le Singe et le Palmier.*

Des charpentiers abattent un palmier *(kok tan)*, enfoncent un coin dans le tronc pour le fendre et quittent le chantier pour aller prendre leur repas. Un singe survient : il lui prend fantaisie d'enlever le coin. Pour cela il se met à cheval sur le tronc et tire de toutes ses forces sur le coin qui cède brusquement : les deux moitiés du tronc se rejoignent et broient les testicules du singe qui meurt sur-le-champ.

Le serpent répond que, quoi qu'on fasse, on n'évite pas sa destinée.

VIII. — *L'Uparat régicide.*

Un roi de Mâlava nommé Sindhuvarâja a deux fils d'une force extraordinaire : Visvâvasu et Nahusa. A la mort de leur père, l'aîné devient roi et le cadet *uparat sèn mưoṅ*. Un médecin nommé Siddhantavejja arrive à la cour et se présente comme possédant la *sarîrasiddhi* (« magie du corps »), qui enseigne l'art de manger de façon à ne pas mourir (kīn bo ru tay). Le roi se fait donner cette recette merveilleuse. Elle consiste à s'enfermer avec son médecin et deux jolies filles dans un petit logis *(kratip)* où nul autre n'entrera, et à s'y nourrir de lait, de sucre de canne, sucre de palmier, huile de sésame, jus de maïs, de mangue, de banane, de jacque, ail, oignons, haricots, sésame, etc. A ce régime, le roi devient si gras qu'il ne peut plus marcher. Les mandarins indignés saisissent le médecin, qu'ils mettent à mort, et font sortir le roi.

Un peu plus tard, au cours d'une chasse, le roi et l'uparat, poursuivant un cerf, se trouvent seuls au fond d'un ravin : l'uparat profite de l'occasion et tue son frère. Après le meurtre, il s'aperçoit qu'un arbre voisin agite ses feuilles et il lui recommande de garder le secret. Il raconte aux mandarins qu'un tigre a dévoré son frère et monte sur le trône à sa place.

Un jour, un bûcheron, en quête de bois, avise un arbre près d'un ravin et lève sa hache pour l'abattre ; mais une voix lui défend de toucher à cet arbre, qui est un ami intime du roi. Le bûcheron demande l'origine de cette amitié et la devatā de l'arbre lui raconte la scène du fratricide. Le bûcheron retourne chez lui et se tait prudemment sur sa découverte. Mais une nuit, il lui échappe de dire à sa femme : « Nous sommes amis comme le roi et l'arbre. » Justement cette nuit-là le roi erre par la ville : il entend la parole du bûcheron et rentre au palais en proie à l'inquiétude. Le lendemain il fait venir le bûcheron et apprend de lui que son secret est divulgué. Désespéré, il se tue.

La grenouille Mahatthakkhi dit qu'il est mauvais d'agir sans réflexion.

IX. — *Histoire de Dasaratha.*

Le roi Dasaratha étant à la chasse rencontre un ermitage, où vivent un ermite avec sa femme, tous deux aveugles, et leur fils qui les nourrit. Le roi s'informe des désirs de l'ermite, et celui-ci se plaint des éléphants qui viennent constamment saccager et souiller l'étang voisin. Le roi se met à l'affût sur un arbre, d'où il tire nuit et jour sur les éléphants. Une nuit, s'étant endormi, il est brusquement réveillé par un bruit de pas sous son arbre : il décoche une flèche et tue le fils de l'ermite qui allait puiser de l'eau. Le roi, désolé de son erreur, essaie de consoler les deux vieillards ; mais ils meurent de chagrin.

Dasaratha, affligé de ne pas avoir de fils, supplie le ciel de lui en accorder un : il en obtient quatre. La première reine Kosayadevī enfante Rāmarājakumāra ; la seconde reine Kekayadevī, Bharatarājakumāra ; la troisième reine Sumātā a deux fils, Lakkhaṇarājakumāra et Sataghanarājakumāra. Le roi, après avoir choisi comme successeur Bharata, s'en va dans la forêt avec la reine Sumātā et son fils Lakkhaṇa : ils y meurent.

Le serpent reproche aux grenouilles de ne pas suivre l'exemple du roi Rāma, qui fit bon accueil à un suppliant.

X. — *Histoire de Rāma.*

Lorsque Rāvaṇa eut enlevé et conduit à Laṅkā la princesse Sītā, il eut une violente querelle avec son frère *Piph*ek (Vibhīṣaṇa), qui s'enfuit et se réfugia auprès de Rāma. Celui-ci le reçut bien et, après sa victoire, le mit sur le trône à la place de Rāvaṇa.

XI. — *L'Ermite qui nourrit un chasseur de sa chair.*

Un ermite *(tāpasa)* nommé Tapodhana vivait dans la forêt de l'Himavàn avec sa femme. Un chasseur d'oiseaux, n'ayant rencontré aucun gibier, vint à l'ermitage demander à manger : l'ermite, n'ayant rien à lui offrir, se jeta dans le feu pour que son corps lui servît de nourriture.

XII. — *Le Roi qui nourrit un oiseau de sa chair.*

Un roi, ayant vu un oiseau *karap* affamé, coupa un morceau de sa propre chair pour lui donner à manger.

XIII. — *Histoire de Duryodhana* (¹).

Le roi Duryodhana avait cent frères, dont le dernier, Sakuṇi-Sīrājaputta était un habile joueur de dés (²). Convoitant le royaume du roi Dhammaputta, il envoya Sakuṇi jouer aux dés avec lui : Dhammaputta perdit et dut céder son royaume ainsi que ses quatre frères cadets.

Pour se débarrasser d'eux, Duryodhana fit construire à leur usage un pavillon *(kratip)* où on mit le feu : mais ils réussirent à s'échapper. Sur ces entrefaites le *Praya* Naray vint faire des remontrances au roi sur son avidité ; il fut appuyé par les trois *acan* de la cour : Kaṇṇa, Doṇa, Bhisma, qui prièrent le roi de rendre à Dhammaputta une partie de son royaume : mais Duryodhana ne voulut rien entendre et cette obstination fut cause de sa ruine complète.

Le roi des grenouilles, ébranlé par ces exemples, incline à laisser passer le serpent ; mais la grenouille Bahussuta s'y oppose.

XIV. — *Les aventures du brahmane Yaññapurisa* (³).

Dans le pays de Sivapura il y avait un brahmane nommé Yaññapurisa qui, pour se prémunir contre toute mésaventure conjugale, avait résolu de n'épouser qu'une femme qui n'eût jamais vu un homme ni parlé à un homme. Pour cela, il se fit céder dès sa naissance la fille posthume d'un brahmane, l'éleva dans

(¹) Ms. Tulayodhana.

(²) Māsakā, māxakā = skr. maṣaka, p. māsaka, « haricot ».

(³) Cf. Pañcatantra tamoul (éd. Madras, 1905), I, p. 15, l'histoire de l'ascète volé par son confrère : on y retrouve l'incident du fêtu de paille, celui du chacal écrasé entre les deux béliers, celui de la grue et des poissons. L'histoire de l'entremetteuse au nez coupé se trouve *Hitop.*, II, 6.

une sévère réclusion et l'épousa. Chaque fois qu'il s'absentait, il enfermait sa femme. Mais que peuvent les verroux contre la ruse d'une femme amoureuse ? A peine le brahmane était-il sorti que le galant entrait. Bientôt toutefois le mari eut des soupçons : il observa que chaque fois que sa femme allaitait son enfant nouveau-né, elle se couvrait le visage, comme si elle eût voulu ne pas le voir. Intrigué, il annonce qu'il part pour quelques jours et revient la nuit sous la maison : ce qu'il entend au-dessus de lui ne lui laisse aucun doute sur son malheur ; il chasse l'épouse infidèle et part pour Bénarès.

Il passe par un pays dont le roi lui fait présent d'un lingot d'or : il fait couler cet or dans son bâton. Il rencontre un autre brahmane Duṭṭhasāmi, qui feint une honnêteté scrupuleuse, mais n'est en réalité qu'un voleur. Les deux voyageurs font route ensemble : un matin, Duṭṭhasāmi s'aperçoit qu'il est resté dans ses cheveux un fétu de la paille sur laquelle il a dormi et il rebrousse chemin pour le restituer à son propriétaire : Yaññapurisa admire cette probité méticuleuse. Poursuivant leur route, ils voient différentes scènes : un chacal qui, voulant lécher le sang qui coule du front de deux béliers qui se battent, est pris entre eux et meurt écrasé par un double coup de tête ; un crabier qui prêche aux poissons et happe les auditeurs attardés ; un chat déguisé en moine, qui en agit de même avec les souris.

Dans un certain village, ils s'établissent dans la sâlâ et Yaññapurisa prie Duṭṭhasāmi d'aller demander du riz dans les maisons. L'autre s'excuse sur la frayeur que lui causent les chiens : il lui faudrait un bâton pour se défendre. Yaññapurisa lui prête le sien : le fripon juge, au poids de ce bâton, qu'il doit recéler quelque chose : il le brise, prend le lingot d'or et s'enfuit.

Yaññapurisa continue seul sa route. Dans un village, il est témoin d'une singulière aventure. Un artisan *(xoṅ ru)*, trompé par sa femme, l'attache à un poteau ; une entremetteuse, femme d'un menuisier *(? xaṅ khut)*, vient, la nuit, prendre sa place pour lui permettre d'aller retrouver son amant. Pour mieux jouer son rôle, elle gémit bruyamment. Le mari impatienté se lève et lui coupe le nez. La femme adultère vient relever l'entremetteuse et se lamente. Le mari furieux la menace, si elle ne se tait, de lui couper la tête après lui avoir coupé le nez. Elle réplique avec solennité : « S'il est faux que je t'aie trompé, que les devatā me rendent mon nez ! » Curieux de voir l'effet de cette imprécation, le mari se lève, prend une torche et vient regarder le visage de sa femme : à sa grande stupéfaction, il trouve le nez intact. Convaincu qu'il a commis une cruelle injustice envers sa vertueuse épouse, il la délie et s'excuse.

Cependant l'entremetteuse se dit malade et garde le lit pour dissimuler son visage sans nez. Le lendemain matin, le roi envoie chercher le xaṅ khut pour réparer des meubles au palais : il demande à sa femme ses outils ; elle lui jette de loin un ciseau. Outré, il lui renvoie le ciseau. Aussitôt la femme crie au meurtre ; on accourt, on voit la terrible blessure de la femme ; le mari, fort déconfit, est conduit devant le roi, qui le condamme à mort. Heureusement

le brahmane Yaññapurisa se trouve sur le chemin du cortège d'exécution ; il arrête les bourreaux et va tout raconter au roi. Il conclut son récit par ce çloka :

Jambūko mesayuddhena ahañ ca Sivabhūtinā
nā (sā ?) h'itthi dūtīdosena tayo nattham sayam gatā

Cette longue histoire met fin à la délibération. Le roi des grenouilles permet au serpent de descendre et fait faire un chemin pour lui. Le serpent, une fois entré, mange d'abord les petites grenouilles, puis les grosses, enfin le roi lui-même.

Conclusion : La reine Tantay recommande à sa servante Kulatthi, aux *tao praya*, mahâmanti, senâpati, purohita, d'agir avec réflexion, pour éviter qu'il leur arrive malheur, comme aux grenouilles :

upakāro pi niccānāṃ apakārāya vaḍḍhate
payosānaṃ bhujañgassa kevalaṃ visavaḍḍhanam

Pisācapakaraṇa (1).

Cadre général. — Au cours d'une guerre entre les Deva et les Pisāca, Indra est tué. Les Pisāca s'apprêtent à le manger ; mais une dispute s'élève au sujet des parts. Ne pouvant arriver à s'entendre, ils décident d'élire un chef. Mais quelle doit être la qualité dominante du chef ? La chance, dit l'un ; l'habileté, dit l'autre ; la sagesse, dit un troisième. Et chacun raconte une histoire à l'appui de son opinion.

I. — *Le Poltron victorieux.*

Dans le royaume de Gañgāpurī vivait un certain Suddhajāti, aussi nommé Devadatta. Sa femme, qui le trompait, désirait fort s'en débarrasser. Mais le moyen ? Son amant le lui indique : dans la forêt Duvāvana est un village habité par des brigands ; il suffit d'y envoyer le mari sous un prétexte quelconque, par exemple, pour visiter de prétendus parents de sa femme. La commère fait si bien qu'elle persuade au pauvre homme d'entreprendre ce voyage : il se met en route, lesté d'un sac de provisions. En approchant de la forêt, il en voit sortir des compagnons dont le seul aspect le détermine à jeter là son sac et à fuir à toutes jambes. Les voleurs ouvrent le sac et s'attaquent aux provisions ;

(1) Le ms. de Vat That Luong comprenait plusieurs *phuk* ; le premier seul a été conservé.

or la prudente ménagère y avait mis du poison : tous meurent. Le fugitif revient avec précaution, voit les cadavres, coupe à chacun d'eux un bout d'oreille, ramasse leurs armes et court présenter ces trophées au roi qui, surpris d'une telle vaillance, le nomme général.

Peu après, le roi de Gaṅgāpurī est attaqué par un roi voisin, à qui il avait refusé de payer tribut. Le général part à la tête des troupes pour le repousser : il établit son camp en face de l'autre armée. La nuit, la peur le tient éveillé. Justement le roi ennemi a la hardiesse de s'introduire dans le camp adverse pour se rendre compte des forces qu'il aura à combattre le lendemain. Devadatta le voit, saute sur lui et l'étreint en poussant des cris qui réveillent toute l'armée : on enchaîne l'audacieux monarque. Le lendemain, ses troupes, privées de leur chef, se débandent à la première attaque. Devadatta rentre triomphant avec le roi captif et un riche butin. Sa chance l'a servi mieux que le courage.

II. — *Le Mari rusé.*

Dans la ville de Papparapurī vivait un brahmane nommé Yaññabrāhmaṇa. Il lui naquit une fille : en l'examinant, il reconnut qu'elle serait *duccariṇī* (vicieuse, intraitable). Il l'enferme et renonce à la marier ; mais un autre brahmane, Upayañña, se fait fort de l'éduquer et l'épouse. Il commence, lui aussi, par l'enfermer ; quand elle a atteint un certain âge, il lui enseigne comment elle doit accueillir les visiteurs : il lui faudra courir à leur rencontre, nue, le corps frotté de bouse de vache, les cheveux épars, la langue pendante, une peau de serpent autour du cou, un crâne dans la main gauche et un trident dans la main droite. L'occasion se présente bientôt d'appliquer ce remarquable cérémonial. Un comédien vient jouer dans la ville et prend son logement près de la maison d'Upayañña ; il regarde la voisine qui le regarde, et ils se trouvent réciproquement aimables. Le mari, qui s'est aperçu du manège, feint de partir et monte sur un arbre en face de la maison. Aussitôt le comédien, vêtu de ses plus beaux habits, court au logis de la belle : mais à peine a-t-il mis le pied sur le seuil qu'il voit fondre sur lui la parfaite image de l'horrible Kālī. Il dégringole jusqu'à terre, à demi mort de peur, et tombe dans les bras du brahmane auquel il demande le moyen d'échapper au danger qui le menace. — « Le seul moyen, dit l'autre, est de quitter le pays en criant partout qu'il y a un *phi pet* (preta) dans la maison du brahmane. » Depuis ce temps, aucun galant ne se hasarda à rôder dans ces parages.

Restait à achever l'éducation de la sauvageonne. Le brahmane fit peindre une femme belle et bien vêtue et plaça le tableau dans une chambre, dont il interdit l'accès à sa femme : celle-ci s'empressa, bien entendu, d'y entrer, vit le tableau et demanda à porter d'aussi beaux vêtements, ce qui lui fut accordé à la condition qu'elle suivrait tous les avis de son mari. Cette promesse faite, elle fut décemment habillée et devint le modèle des mères de famille.

III. — *Le Roi meurtrier et le Garde vigilant.*

Dans le pays de Rāmyarājadhānī régnait le roi Cakrāvudharāja. Ce roi tuait chaque nuit le mandarin qui venait prendre la garde au palais. Le tour de l'amat Subhoga étant arrivé, il fait tristement ses adieux aux siens : mais son jeune fils Subhadrakumāra obtient, à force d'instances, la permission de le remplacer. Il se rend au palais : en se voyant confortablement installé, il se rappelle les trois maximes (1) que son maître lui a enseignées : 1° *ti sŭk ya nōn* : « Si l'endroit est agréable, ne dormez pas ! » ; 2° *mia vōn ya yin* : « Si une femme insiste, ne l'écoutez pas ! » ; 3° *măk kin ya kan* : « Si vous voulez manger, ne soyez pas paresseux ! » « Cet endroit est agréable », se dit-il, « il ne faut donc pas dormir ». Et il reste éveillé. Trois fois dans la nuit, le roi se lève pour aller le tuer, mais chaque fois il l'entend parler haut et retourne dans sa chambre. Le lendemain, il l'interroge. Le jeune homme répète les trois maximes et raconte une histoire à l'appui de chacune d'elles.

IV. — *Le Mort jaloux*

Un roi meurt, laissant une jeune veuve. Les mandarins mettent son frère sur le trône et lui font épouser la reine. Mais le mort jaloux est devenu un serpent venimeux qui demeure dans l'œil de la reine : la nuit, il passe dans son nez ; quand l'époux touche l'épouse, le serpent sort, le pique et le tue. Après le frère du roi, vient un parent, puis un mandarin : tous meurent la première nuit de leurs noces. Enfin le trône échoit à un sage qui connaît la maxime *ti sŭk ya nōn*. Il regarde la reine endormie et voit le serpent qui passe de l'œil dans le nez. Il prend son sabre d'une main, touche la reine de l'autre, et quand le serpent sort, il le coupe en deux.

V. — *Le Mari faible.*

Un marchand étant parti pour commercer, sa femme prend un amant. Il revient, rapportant des bijoux pour elle, mais il les enterre au pied d'un arbre avant de rentrer à la maison. Le soir, sa femme lui demande ce qu'il lui a rapporté ; il élude la question. Elle insiste, il refuse de répondre. Elle le chasse : pour rentrer en grâce, il cède et lui révèle qu'il a enterré des bijoux sous tel arbre. L'amant, caché sous la maison, entend la conversation : il va déterrer les bijoux et les emporte. Quand les époux vont le lendemain à la cachette, elle est vide. Moralité : *mia von ya yin* (2).

---

(1) Le thème des Trois Conseils est connu par ailleurs (« tres sapientiae », *Gesta Romanorum*). Voir Cosquin, *La Légende du page de Ste Elisabeth*.

(2) Cf. Jataka n° 402 (Sattubhasta-jataka).

VI. — *Le Jeune homme ruiné.*

Un riche seṭṭhi a un fils qui, malgré ses remontrances, se refuse à tout travail. Après sa mort, le fils dépense toute sa fortune et devient très pauvre. Un seṭṭhi, ami de son père, lui rappelle la maxime *mak kĭn ya kan* : il lui enseigne différents métiers et le jeune débauché devient sage et laborieux. (L'histoire est inachevée.)

Sakuṇapakaraṇa.

Cadre général. — Les Deva et les Asura, ayant pris la cime du Sumeru comme baratton et le Nāgarāja comme corde, barattent la mer. Les oiseaux, qui assistent à cet exploit, admirent la discipline qui préside à l'opération. Réfléchissant à leur propre anarchie, ils décident de se donner un roi (1). Tous les suffrages vont au *haṃsa* (hōṅ). Seul le corbeau se pose en concurrent : il accorde que le *haṃsa* est beau, mais il manque de force. On décide d'éprouver la force relative des deux candidats : l'épreuve consiste à traverser la mer. Le *haṃsa* atteint l'autre rive : à son retour il voit le corbeau qui, épuisé de fatigue, est tombé à l'eau. Le charitable *haṃsa* le rapporte sur son dos et est proclamé vainqueur. Toutefois des préférences diverses se manifestent, et chaque oiseau raconte une histoire à l'appui de son opinion.

I. — *Le Vautour, le Tigre et le Chacal.*

Ces trois animaux se partagèrent le pouvoir : le vautour (*hĕṅ*) fut roi, le tigre premier ministre et le chacal senāpati. Les oiseaux vinrent faire leur cour, mais le tigre et le chacal les dévoraient ; ils s'envolèrent et ne revinrent pas. Alors le tigre et le chacal leur persuadèrent d'offrir en tribut volontaire un nombre fixe d'oiseaux pour la nourriture du roi ; mais ils finirent par les dévorer tous.

II. — *Le Tigre ermite.*

Un tigre devenu vieux et ne pouvant plus saisir de proie se fit ermite. Un jour le lièvre trouva la perdrix installée dans son terrier et prétendant le garder. Ils décidèrent de soumettre le litige au vieil ermite. Mais le juge est aveugle et sourd : il les prie de s'approcher et, dès qu'il les voit à sa portée, les saisit et les croque (2).

---

(1) L'élection d'un roi des oiseaux fait l'objet du jātaka 270, Ulūkajātaka.

(2) Cf. Pañcatantra tamoul, III, p. 14, l'histoire du hibou plaidant devant le chat contre le lièvre qui a usurpé son trou.

III. — *Le Roi lépreux.*

Le roi Candasena avait la lèpre : son médecin le guérit en plaçant sur sa tête l'oiseau *jīvājīva* et en versant de l'eau de mer par dessus. Tout le monde s'émerveille de la vertu de cet oiseau ; mais une grue antigone (nok khien) le déclare inférieur au perroquet.

IV. — *Le Perroquet d'Īçvara.*

Le marchand Dhanagutta avait un fils nommé Īçvara Celui-ci, ayant rencontré Madanadevī, fille du marchand Bhavagutta, tombe amoureux d'elle. Mais le père de la jeune fille veut que ce mariage soit approuvé par le dieu Parameçvara. On décide donc d'aller au temple consulter le dieu. Īçvara avait un perroquet plein d'intelligence : informé de l'affaire, l'oiseau se cache derrière la statue de Parameçvara et quand les deux familles viennent exposer leur projet, il répond que ce mariage doit se faire. On célèbre donc les noces. Mais un peu plus tard, le mari a l'imprudence de raconter à sa femme par quel stratagème il l'a obtenue. L'épouse indignée quitte son mari et retourne chez son père. Là elle élève, elle aussi, un intelligent perroquet, qui se lie d'amitié avec celui d'Īçvara et réussit à l'attirer chez sa maîtresse. Le malheureux oiseau est complètement plumé par cette femme vindicative et n'échappe que par un heureux hasard à la rôtissoire. Il s'enfuit dans la forêt, où ses talents lui valent d'être élu roi par les oiseaux. Un jour, arrive dans cette forêt le fils aîné du roi Candasena, qui s'est enfui de la cour pour avoir été évincé de la dignité royale au profit de son frère cadet. Le perroquet, prenant le parti du prince, se fait attacher au cou une clochette, vole au-dessus du palais et, faisant retentir sa clochette pour attirer l'attention, il prononce ces paroles menaçantes : « Roi, je suis l'envoyé d'Indra et je vous déclare que si vous ne faites pas immédiatement revenir votre fils aîné pour le couronner roi, Indra vous brisera la tête en mille morceaux. » Le roi terrifié se hâte d'obtempérer à la sommation. Le jeune prince, couronné roi, nomme le perroquet premier ministre. Ayant entendu le récit de ses aventures, il fait venir le marchand Bhavagutta, père de la femme qui avait si cruellement plumé le perroquet, et lui fait raser la tête en expiation du forfait de sa fille.

V. — *Le Perroquet et le Serpent.*

Un perroquet demeurait sur un arbre, dont le tronc creux abritait un serpent : les deux voisins se lièrent. Il arriva qu'un chasseur passant par là vit le perroquet. Celui-ci dit au serpent : « Demain ce chasseur viendra pour prendre mes petits. Tu l'en empêcheras en le mordant, quand il mettra la main dans ton trou. » Le lendemain, le chasseur arrive. Questionné par le perroquet,

il répond qu'il vient s'emparer de sa couvée. Le perroquet le prie de n'en rien faire et offre en retour de lui indiquer un trésor. Marché conclu. Le perroquet montre le trou du serpent ; l'avide chasseur y plonge la main, est mordu et tombe mort.

VI. — *La Grue obstinée.*

Le perroquet est beau et sage, accorde la poule d'eau, mais il manque de force. Le corbeau propose la « grue des cocotiers » (*nālikerabaka*). Mais la poule d'eau la déclare stupide. Un étang où elle vivait avec d'autres oiseaux se desséchant peu à peu, tous les oiseaux allèrent s'établir ailleurs ; seule, cette grue s'obstina à rester jusqu'à ce que l'étang fût complètement à sec : alors elle mourut de faim.

VII. — *Le Chat ermite.*

Un chat se fit ermite et déclara qu'il renonçait à la chair des êtres vivants. Les souris viennent le saluer et écouter ses exhortations, mais quand elles se retirent, il attrape toujours la dernière. Les souris, voyant leur nombre diminuer, envoient une des leurs visiter l'ermitage : elle le trouve plein d'os de souris. Le faux ermite est démasqué.

VIII. — *Le Barbier ignorant.*

Le corbeau, combattant la candidature du hibou *(nok kao)* proposée par l'écureuil volant *(bañ)*, le compare au barbier du roi de Dakkhiṇamadhura, qui ne savait que raser : il fut remplacé dans sa charge par un barbier savant et en fut si honteux qu'il tenta de se noyer.

IX. — *Les Corbeaux amateurs d'ordures.*

Dans le pays de Kosala demeurait une bande de corbeaux qui se nourrissaient de charognes et d'immondices. Une famine les força à émigrer et ils arrivèrent dans un lieu où habitaient les corbeaux d'eau *(ka naṃ)* qui vivaient de poissons. Les nouveaux venus furent bien accueillis et invités à partager la nourriture des autres, mais ils avaient la nostalgie de leur ancien pays, et ils y envoyaient de temps en temps un éclaireur. Un jour le messager annonça que l'abondance régnait de nouveau dans cette contrée. Aussitôt tous partirent sans même prendre congé. Les corbeaux d'eau, intrigués par ce brusque départ, les suivirent jusqu'au pays de Kosala et les virent croquer avec délices leur immonde nourriture : honteux d'avoir eu des relations d'amitié avec de pareilles gens, les corbeaux d'eau s'en retournèrent

X. — *Le Tigre, le Chacal et l'Ane* (1).

Dans une forêt vivaient en bonne amitié le tigre et le chacal. Un jour le chacal rencontra l'âne au bord d'un étang où il était venu boire : il se hâta d'aller avertir leti gre de la proie qui s'offrait. Le tigre objecta que l'âne, étant dans une plaine nue, l'apercevrait de loin et prendrait la fuite. Le chacal répliqua qu'il saurait bien lui persuader de venir, comme le crocodile fit le singe.

XI. — *Le Singe et le Crocodile* (2).

Dans un fleuve vivait un crocodile avec sa femelle. Il se lia d'amitié avec un singe, qui lui donna des fruits de l'arbre où il demeurait. Le crocodile ayant apporté un de ces fruits à sa femelle, celle-ci, qui était pleine de six mois, eut la fantaisie de manger le cœur du singe et se montra si pressante que le crocodile dut chercher le moyen de la contenter. Il alla trouver le singe et lui proposa de le transporter sur son dos pour voir la mer. Le singe accepta ; mais, à mi-route, le traître lui apprit la vérité. L'autre lui révéla aussitôt que, chaque fois que les singes quittaient leur arbre, ils laissaient leur cœur suspendu à une branche : il fallait donc que tous trois revinssent ensemble au point de départ. La proposition fut acceptée. Quand on fut près du bord, le singe alla avertir ses congénères de ce qu'ils avaient à faire. On montra aux deux crocodiles des paquets suspendus aux branches et contenant, leur dit-on, les cœurs des singes. Par malheur, ils ne pouvaient en être détachés : mais il serait facile de hisser les crocodiles jusque là. On leur mit au cou un lien, au moyen duquel ils furent enlevés et pendus.

Le chacal alla donc trouver l'âne et lui demanda la raison de sa présence en cet endroit. L'âne répondit qu'il venait de quitter son maître, étant las de porter sans cesse des fardeaux. « Viens avec moi, dit l'autre, je vis très heureux en compagnie de mon ami le tigre. » Ils partirent ; quand ils furent près de lui, le tigre bondit sur l'âne, mais il manqua son coup et ne fit que lui déchirer l'oreille : le baudet s'enfuit à toutes jambes. Le tigre confus s'excusa de sa maladresse et conjura le chacal de ramener l'âne : cette fois il ne le manquerait pas et il se contenterait des os ; le chacal aurait tout le reste : la chair, les yeux, le cœur.

Le chacal alléché court après l'âne : il lui persuade que le tigre a voulu seulement lui faire une caresse et il réussit à le ramener. Cette fois le tigre l'étrangle, puis il va boire à un ruisseau voisin. Pendant son absence, le chacal

---

(1) Pañcatantra tamoul, IV, p. 10.

(2) Ibid., p. 1. (Dans le Pañcatantra tamoul, l'histoire du tigre, du chacal et de l'âne est intercalée dans celle du singe et du crocodile : c'est le contraire ici).

s'offre un copieux repas. Quand le tigre revient, il ne trouve plus que les os : « Où est le cœur ? » dit-il. — « Cet âne n'avait pas de cœur, puisqu'après un premier coup de griffe, il est revenu s'offrir à vos coups. » — « Où sont les yeux ? » — « Il n'avait pas d'yeux, puisqu'il n'a rien vu. » Le tigre furieux dut se contenter des os.

Le corbeau et l'écureuil volant ayant échangé d'aigres propos sur le choix du roi, l'aigle raconte l'histoire suivante pour leur montrer les fâcheuses conséquences d'une querelle.

XII. — *Révolution causée par une mouche.*

Dans le royaume de Pinnaraṭṭha, il y avait une bande de voleurs qui infestait les environs de la capitale ; mais ils ne s'étaient jamais risqués dans la forteresse *(vieṅ)*. La première fois qu'ils y entrent, l'un d'eux, qui porte un pot de miel, le laisse tomber ; le pot se brise et le miel se répand à terre. Une mouche vient pour pomper le miel, elle est happée par une araignée, l'araignée par un margouillat, le margouillat par un chat, le chat par un chien du roi. Le maître du chat assomme le chien ; le gardien du chien s'apprête à venger sa bête ; un marchand ayant voulu l'arrêter, il le tue. Aux cris de la victime, les autres marchands accourent et assomment le meurtrier. Les habitants vont en corps vers le palais pour rendre compte au roi de ce qui s'est passé. En voyant venir cette foule, le roi croit à une émeute et ordonne à ses ministres de la repousser par la force. Une partie des habitants est massacrée : sur quoi le peuple exaspéré fait une hécatombe du roi et des ministres.

XIII. — *Les Métamorphoses du chien.*

Un chasseur, ayant levé un lièvre, lance son chien à sa suite ; mais le chien n'arrive pas à le rattraper. Epuisé il entre dans un ermitage ; nourri et soigné par l'ermite, il oublie son maître. Peu après, l'ermite le change en cerf ; cerf, il rencontre un tigre et obtient d'être changé en tigre ; tigre, il rencontre un lion et se fait changer en lion. Il demande en mariage la fille d'un lion : le père veut d'abord prendre des renseignements sur sa filiation. Le chien-lion, craignant que l'ermite ne révèle son secret, retourne à l'ermitage pour le tuer. Mais l'ermite, qui a connu son projet par sa science magique, lui fait reprendre sa forme de chien.

XIV. — *La Mangouste tuée par erreur.*

Un brahmane rapporte à sa femme une mangouste (*paṅpōn*), qu'elle élève à la maison. Un jour qu'elle se baigne dans la rivière, son enfant est resté sur la berge avec la mangouste : un cobra surgit et veut mordre l'enfant, mais la

mangouste se précipite sur lui et l'étrangle. Le père survient, voit la gueule rouge de sang de la mangouste et croit qu'elle a tué son fils : il l'assomme sur place. Un peu plus loin, il trouve l'enfant sain et sauf et à côté de lui le cadavre du serpent. Désolé de sa fatale erreur, il annonce à sa femme sa résolution d'aller à Bénarès pour se purifier de son péché. Pour toute ressource il lui laisse par écrit le résultat de ses réflexions condensé dans la gâthâ suivante :

aparikkhitaṃ [na kattabbaṃ kataṃ hi aparikkhitaṃ]
pacchāvahati santāpaṃ dijassa nakulo yathā (1)

« Il ne faut pas agir sans réflexion ; car ce qu'on fait sans réflexion amène ensuite le remords, comme la mangouste au brahmane. »

Dans ce même village vivait la femme d'un marchand, qui était parti au loin pour faire du commerce, laissant sa femme enceinte : un fils lui était né après son départ. Quand il fut grand, il embrassa la profession de son père et ouvrit une boutique. Un jour sa mère lui donna la fameuse gâthâ *Aparikkhitaṃ* que la femme du brahmane, pressée par le besoin, était venue lui offrir en vente. La mère avait goûté cette sage maxime ; le fils en fut à son tour si charmé qu'il la fit graver sur la lame de son sabre. La nuit il mettait son sabre à son côté.

Une nuit le marchand rentre à l'improviste de son long voyage. Il pénètre dans la chambre de sa femme et que voit-il ? Un homme couché avec un sabre près de lui ! Furieux, le mari tire le sabre du fourreau pour tuer celui qu'il prend pour l'amant de sa femme. Mais ses yeux rencontrent la sentence gravée sur la lame : il la lit et s'arrête. En ce moment sa femme se réveille, le reconnaît et lui présente son fils qu'il s'apprêtait à égorger ! Sauvé d'un crime horrible par la précieuse gâthâ, le marchand combla de présents la femme du brahmane qui avait vendu à la sienne cet inestimable trésor.

XV. — *Le Serpent et les Grenouilles.*

Un serpent s'installa près d'un étang où vivaient des grenouilles. Il prit un air humble et doux et se dit envoyé par le roi des Nâga pour les protéger. Le roi des grenouilles fit venir ses sujets pour servir le serpent ; mais il les dévora toutes jusqu'à la dernière.

Conclusion. — Pendant que les oiseaux délibéraient ainsi Srî-Supaṇṇa-Garuḍarâja arriva et leur demanda ce qu'ils faisaient. Ils expliquèrent que

(1) Le vers est altéré et incomplet dans le ms. : « aparikkhitaṃ paccā bhavati santapaṃ dijassānaṃ kula yathā ». Ce qui est entre crochets est restitué d'après la glose laotienne.

Garuḍa demeurait très loin et qu'ils n'avaient personne pour les protéger : c'est pourquoi ils s'étaient réunis pour élire un roi. Garuḍa les partagea par espèces et donna à chacune un chef particulier ; après quoi il s'en retourna.

Ces récits furent faits par la princesse Tantaiya Mahâdevî à sa servante Kulatthi. Ayant montré la leçon qui est ainsi donnée par les animaux, elle termina par un dernier conte.

XVI. — *L'Eléphant et la Souris.*

Le roi des éléphants se lia d'amitié avec le roi des souris. Comme ses ministres lui en faisaient des remontrances, il répondit que les grands sont obligés de recourir aux petits. Pour coudre un vêtement, il faut une aiguille. On a souvent besoin d'un plus petit que soi.

* * *

Contes judiciaires.

Ce genre de récits, dont la littérature bouddhique fournit d'ailleurs des exemples bien connus, est en grande faveur au Laos : il en existe au moins deux recueils : *Mulla Tantai* et *Sieu Savat.*

Mulla Tantai (1). — Le cadre des anecdotes est simple et uniforme : des cas difficiles sont soumis au tribunal du roi ; ou bien un souverain étranger lui propose des énigmes qu'il doit résoudre, sous peine de payer tribut. La solution est donnée, soit par le roi lui-même, soit par un sage de sa cour. Certaines de ces réponses sont attribuées à un roi nommé Mulla Tantai, dont la femme porte le même nom, qui est aussi celui du pays (Mɯoṅ Mulla Tantai) dont leurs mères sont originaires : d'où le titre de l'ouvrage.

Ce recueil, qui comprend une cinquantaine de jugements, est de qualité fort médiocre et ne brille ni par l'imagination, ni par la finesse. Voici quelques échantillons des sentences mémorables qu'il propose à l'admiration des hommes :

N° 10. Deux jeunes gens absents de leur village apprennent, l'un la mort de son père, l'autre l'incendie de sa maison. Ils reviennent à toute vitesse, se rencontrent sur un pont et tombent à l'eau. Saisi de leur plainte, le roi considérant que le fils du mort n'avait aucune raison de se hâter, tandis que l'autre aurait pu, en arrivant plus tôt, sauver une partie de son mobilier, condamne le premier à payer au second le tiers de la valeur du mobilier brûlé.

---

(1) On trouve aussi la forme Mulla Cantai. Sur l'emploi de ce titre pour désigner le *Pañcatantra*, voir ci-dessus p. 85.

N° 11. Un homme, ayant reçu l'hospitalité d'un autre, se prétend propriétaire de la maison. Il croit assurer le succès de sa cause en donnant les dimensions exactes des diverses parties de la construction, notamment la hauteur des colonnes du sommet jusqu'au sol ; mais il ne peut fournir aucun renseignement sur la partie au-dessous du sol. Au contraire, le vrai propriétaire déclare qu'il ne peut donner la hauteur exacte de ces colonnes, mais qu'elles reposent par leur extrémité inférieure sur un socle de pierre : il gagne son procès.

N° 23. Un homme, grimpé sur un manguier pour cueillir des fruits, perd l'équilibre et dégringole de l'arbre ; il réussit toutefois à saisir une branche et reste suspendu au-dessus du sentier. Passe un cornac sur son éléphant : l'homme le supplie de l'aider à descendre, en lui promettant cent pièces d'or pour ce service. Le cornac s'y efforce ; mais la tâche est difficile en raison de la hauteur à laquelle pend le cueilleur de mangues : il se met debout sur l'éléphant, il lève les bras. Juste à ce moment l'éléphant part à l'improviste. Pour éviter une chûte, le cornac saisit les pieds de l'autre et tous deux restent suspendus en l'air. Survient un chasseur : le cornac, à son tour, lui offre cent pièces d'or pour prix de son assistance. Le chasseur tire les deux compères de leur fâcheuse position ; mais une discussion s'élève sur le paiement de la somme promise. La question est portée devant le roi, qui juge que le cornac doit en verser les deux tiers, étant redevable à la fois au chasseur et à l'homme dont les bras vigoureux l'ont préservé d'une chûte mortelle.

N° 25. Un seṭṭhi fait rôtir de la viande dans sa cuisine. Un chemineau s'assied près de la maison en disant tout haut : « Je vais manger mon riz à la bonne odeur du rôti. » Le seṭṭhi lui en réclame le prix. Procès. Le roi admet la créance, que le débiteur paiera avec le reflet de son argent.

Sieu Savat — Sieu Savat, après la mort de ses parents, s'embarque pour chercher fortune. Il pose au capitaine du bateau des questions d'apparence absurde, mais où la fille de celui-ci découvre un sens profond ; elle l'épouse. Il gagne la faveur du roi et devient grand juge : il rend des sentences d'une sagesse remarquable. Par exemple : deux femmes se disputent un enfant ; S. S. les invite à le tirer chacune de son côté et il adjuge l'enfant à celle qui y renonce. Deux hommes se disputent un arbre coupé ; S. S. leur demande quel en est le haut et le bas ; on jette ensuite l'arbre à l'eau, le bas plus lourd plonge, et celui qui a deviné juste gagne son procès. Un homme se voit disputer sa femme par un *phi* sous forme humaine : le juge annonce que la femme sera adjugée à celui qui passera par un petit trou ; le *phi* seul y réussit et trahit ainsi sa véritable nature : il est débouté de ses prétentions. — Sous forme de réponse à des questions, S. S. donne une série de préceptes illustrés d'apologues. Par exemple : Ne croire que ce qu'on a vu et agir sans précipitation : un lièvre, effrayé par un fruit qui tombe, s'enfuit à toute vitesse ; les animaux de la forêt, croyant à un danger imminent, se précipitent à sa suite et

tous vont se noyer dans un lac [1]. — Ne pas se vanter : un homme se targue d'être savant ; appelé devant le roi, il ne peut résoudre les questions qu'on lui pose et se voit condamner à manger des crottes de chèvre. — Parler avec bienveillance : le Bodhisattva étant bœuf transporte les plus lourds fardeaux ; le brahmane son maître parie avec un seṭṭhi que son bœuf traînera cent charges de sable, mais il a le tort de lui commander cette tâche en termes grossiers. Le bœuf s'y refuse et le brahmane perd son pari. Repentant, il s'adresse courtoisement à sa bonne volonté et gagne un second pari [2].

Contes à rire.

Il n'est guère de folklore qui n'offre un type de mauvais plaisant, rusé et peu scrupuleux. Le Cambodge a Thmeñ Čei, le Siam Si Thanoncai (Dhanañjaya), le Laos a Xieñ Mieñ : « Nom d'un héros de roman réputé comme très rusé, » dit le P. Guignard dans son Dictionnaire (p. 780), « mais, d'après le livre qui parle de lui, on peut conclure qu'il fut surtout un polisson ». Si le livre existe réellement, il n'est pas fort commun, car on n'en trouve pas trace dans notre liste de manuscrits, pourtant assez copieuse. En fait, les facéties de Xieñ Mieñ circulent surtout oralement. Le nom du héros Xieñ Mieñ lui vient de son premier exploit en ce genre. Il était novice (*nên*, *čua*) dans une pagode, lorsqu'il vit des marchands qui s'apprêtaient à passer le Nam Kan avec un chargement de thé (*mieñ*) [3] ; le bonzillon parie qu'ils ne pourront « enjamber » (*khaṃ*) la rivière : s'ils perdent leur pari, ils devront lui abandonner leur marchandise. Les gens passent à gué et croient avoir gagné ; mais l'autre conteste qu'ils aient « enjambé » le cours d'eau. On va devant le juge qui décide que les marchands paieront au jeune bonze cinq ou six ticaux, somme exprimée figurativement par l'expression *si sa ha bat*, « 4 paniers et 5 marmites [de riz] » : le drôle feint de prendre ces mots dans leur sens propre et produit quatre paniers et cinq marmites qu'il invite les autres à remplir. On admire son astuce, et comme il avait dû abandonner la robe pour plaider, on le nomme Xieñ Mieñ, « le novice défroqué (xieñ) au thé (mieñ) ».

Deux manuscrits de Luang Prabang appartiennent au même genre de productions : *Ay cêt hai*, « Frère Sept-Jarres », histoire d'une sorte de Gargantua laotien, dont la nourriture exigeait chaque jour sept jarres de riz ; et *Hua lan bưa het*, « Le chauve empoisonné par des champignons ».

---

(1) *Jātaka* n° 322.
(2) *Jātaka* n° 28.
(3) On appelle *mieñ* une sorte de thé fermenté que chiquent les Yuon.

VI

ROMANS EN VERS

Les Laotiens ont une prédilection marquée pour les longs récits d'aventures relevés par l'agrément du rythme. On les lit dans les réunions ; on les récite pendant la nuit aux jeunes femmes récemment accouchées, pour les empêcher de succomber au sommeil et de devenir ainsi une proie facile pour les mauvais esprits. *Kalaket*, *Lin* Tōñ, *Surivoñ*, *Cambañ*, *Usabarot* sont les plus populaires de ces poèmes. Ils sont d'une longueur accablante : j'ai vu un ms. de *Surivoñ* qui comprenait environ 400 feuillets, et un de *Cambañ* qui n'en renfermait pas moins de 875 ! (1)

Il faut croire que les péripéties qui forment la trame du récit en font tolérer la longueur. Pourtant ni les acteurs ni les incidents du drame ne brillent par la variété : les mêmes figures et les mêmes scènes se représentent sans cesse avec une monotonie qui lasserait le lecteur le plus intrépide, mais qui ne paraît pas déplaire aux âmes simples pour lesquelles des bardes anonymes ont composé ces enfantines rhapsodies.

Les personnages d'abord. Ils se réduisent à un petit nombre de types :

1° *Le héros*. C'est naturellement un jeune prince. Naturellement aussi il est beau et amoureux, mais c'est un amoureux qui ne se pique ni de réserve, ni de fidélité ; il profite allègrement de toutes les occasions qui s'offrent, et revient généralement de son grand voyage avec cinq ou six femmes collectionnées en route. Il ment au besoin sans scrupule. Il combat et triomphe, mais avec l'aide d'armes magiques, ce qui diminue beaucoup le mérite de ses exploits. Pour relever sa dignité, le conteur l'affuble du titre de bodhisattva, qui lui convient aussi peu que possible.

2° *Le rusi* (ṛṣi). C'est un ermite magicien. Il instruit le héros dans les sciences occultes et lui fournit son équipement : cheval volant, armes merveilleuses, etc. Il recueille aussi les petites filles abandonnées, qui se trouvent là juste à point pour devenir les amantes ou les épouses du jeune prince.

3° *Le yak* (yakṣa). Celui-ci est l'ennemi du héros. Il possède, lui aussi, toutes sortes de pouvoirs magiques : il vole dans l'air, prend toutes les formes,

(1) Sur la forme particulière de ces mss., voir p. 29.

combat avec des armes enchantées. Il est violent, irascible, vorace et libidineux. Il montre parfois cependant une certaine bonhomie et peut devenir un loyal serviteur quand il a été battu sans merci.

4° *Le beau-père*. C'est un roi à qui on prend sa fille sans le consulter ; il est constamment furieux, grotesque et bafoué.

5° *Indra*. C'est le *deus ex machina*. Il sauve les situations compromises et envoie au moment opportun l'eau qui ressuscite les morts. Comme un domestique bien dressé, il répond au premier appel. On peut lui dépêcher un rṛsi comme messager, mais au besoin une flèche suffit.

Passons aux femmes.

6° *L'héroïne*. Belle, aimante et fidèle ; par ailleurs, assez pâle. Néanmoins elle fait preuve d'une certaine hardiesse : elle n'hésite pas à bâtonner des gardes et à combattre près de son mari.

7° *Les kinnarī*. Gaies et dévergondées ; quand elles voient le jeune prince endormi, elles s'empressent de l'emporter chez elles pour des jeux peu sévères. Assez bonnes filles néanmoins et prêtes à réparer le mal qu'elles ont causé.

Tels sont les types les plus ordinaires Quant à l'intrigue, elle ne varie guère : courses sur un cheval volant, rendez-vous, enlèvements, séparations, luttes contre les yaks ou contre les pères irrités, femmes perdues et retrouvées, morts et résurrections, réunion générale et félicité universelle : voilà à peu près tout le contenu de ces poèmes.

La forme en est médiocre, le style traînant et diffus. La versification est flottante : on y sent un rythme sensible, mais le vers, sans rime ni nombre fixe de syllabes, ressemble fort à ce que nous avons connu sous le nom de vers polymorphe.

Nous donnerons l'analyse de quelques uns de ces poèmes et un extrait qui en fera connaître la forme.

LIN *TÖÑ*.

Lin Töñ et Butthaman. — Le roi du mươṅ Sôlotsa eut un fils d'une beauté merveilleuse qui fut nommé Lin *Töñ* « Langue d'or ». Le même jour et à la même heure naquit dans la famille d'un grand seṭṭhi, qui habitait un village voisin, un fils également beau, qui reçut le nom de Bu*tth*aman. Les deux jeunes gens avaient 16 ans quand ils se rencontrèrent pour la première fois dans une fête : ils se lièrent aussitôt et Lin *Töñ* invita son nouvel ami à venir le voir. Peu après, Bu*tth*aman, monté sur un éléphant, arrivait aux portes de la capitale et les trouvait fermées. Voici ce qui était arrivé.

La nuit précédente, le roi avait eu un rêve troublant : il avait vu le soleil, avalé par un yak, s'éclipser, puis reparaître plus brillant. Les hora consultés avaient prédit de tragiques événements : la défaite et la mort du roi, la disparition de son fils, puis le retour du prince exilé et la résurrection de son père. Pour conjurer le sort, ils avaient conseillé de fermer les portes de la

ville et d'offrir de grands sacrifices. C'est pourquoi Bu*tth*aman fut prié d'attendre hors des murs la fin des cérémonies. Le jeune orgueilleux en fut offensé et repartit pour son village. En arrivant il annonça à son père qu'il voulait attaquer le royaume et s'en emparer : le setthi, irrité de ce discours impertinent, prit un bâton et chassa son fils de la maison.

Butthaman devient un yak. — Bu*tth*aman s'en alla vers les montagnes et arriva à l'ermitage d'un *pòth*isat rưsi, qui était un grand magicien. Il se mit à son école et apprit de lui la magie ; ses études finies, il eut des canines saillantes comme celles des yaks et l'ermite le nomma Kâla Yak. Il lui recommanda de ne pas aller vers le Nord, où se trouvait le domaine d'un monstre puissant, Vixa*th*on (Vijjâdhara). Kâla Yak n'a rien de plus pressé que d'y aller. Il rencontre Vixa*th*on qui se promenait dans la forêt, répond à ses questions par des insolences et, en dépit de sa science magique, est forcé de s'enfuir après avoir été vigoureusement bâtonné. Il revient chez le rưsi, qui consent à lui donner de nouveaux pouvoirs. Aussitôt il retourne provoquer Vixa*th*on qui, cette fois, doit s'avouer impuissant : ils font alliance ensemble et Kâla Yak reçoit dans le palais de son nouvel ami une somptueuse hospitalité.

Conquête du mươṅ Sôlotsa. — Les deux yaks se mettent en route pour conquérir le mươṅ Sôlotsa. Ils dispersent l'armée envoyée contre eux, s'emparent de la capitale et pénètrent dans le palais. Indra dépêche un devaputra qui enlève Lin *Tôṅ* et le met en sûreté ; la reine réussit à fuir et trouve un asile chez une vieille femme nommée Taka. Le roi, resté seul, est dévoré par les yaks, qui laissent ses os dans un vase. Puis ils montent sur le trône et se font reconnaître comme rois de Sôlotsa.

Mariage de Lin Tôṅ. — Lin *Tôṅ*, enlevé pendant son sommeil par le devaputra, se réveille au milieu d'une forêt. Il marche devant lui et arrive à l'ermitage du rưsi. Celui-ci lui enseigne libéralement la science magique et lui donne pour femme sa fille adoptive Naṅ Kôṅsi, née dans un lotus. Les jeunes époux partent pour Sôlotsa ; en route un yak, qui veut saisir Kôṅsi, est tué par Lin *Tôṅ*.

Les kinnarî. — Les voyageurs s'arrêtent, pour passer la nuit, sur une grande roche, à l'ombre de l'arbre Pô Xai ; fatigués par la route, ils s'endorment profondément. Surviennent deux kinnarî, filles du roi de Selayon ; elles voient le jeune homme, le trouvent à leur gré, l'enlèvent avec ses armes et le portent dans le palais de l'aînée, où elles le déposent sur un lit. Puis, quand la cadette s'est retirée discrètement, la sœur aînée éveille le beau prince endormi...

Quelque temps après, l'amant satisfait songe à retrouver sa femme. Il réclame son sabre et son arc : c'est la cadette qui les a emportés chez elle. Aussitôt il pénètre invisible dans le palais de la seconde kinnarî, fait en

courant la conquête de cette nouvelle maîtresse, reprend ses armes et vole à l'endroit où il s'était endormi auprès de la pauvre Kõñsi : mais l'endroit est maintenant désert et il n'a d'autre ressource que de recommander l'abandonnée à la protection des Devatà.

La princesse abandonnée. — Lorsque Kõñsi, à son réveil, n'avait pas trouvé son mari près d'elle, grande avait été sa douleur et son inquiétude. Voyant deux *sârikâ* sur un arbre, elle les avait interrogés et avait appris d'eux que Lin *Tõñ* avait été enlevé par deux kinnarì. Ne sachant quelle direction suivre pour le rejoindre, elle était partie au hasard.

Le repentir des kinnarì. — Après le départ de Lin *Tõñ*, le bruit se répand dans le royaume de Selayon que les deux princesses ont enlevé un mari à sa femme. Le roi l'apprend, fait comparaître les coupables, leur adresse de vifs reproches et tire son sabre pour les en frapper. La reine obtient leur grâce, mais elles reçoivent l'ordre formel de retrouver la délaissée et de la conduire au palais. Elles partent, s'informent vainement auprès des sârikà et mettent sur pied la foule des Phi Pet (preta), qui finissent par découvrir et amener la dolente Kõñsi. Les deux kinnarì se prosternent devant elle et l'emportent au palais où elle est accueillie paternellement par le roi.

Lin Tõñ *retrouve ses parents.* — Cependant Lin *Tõñ*, après quelques combats avec les yaks, est arrivé aux frontières de son pays. Là il apprend les malheurs de sa famille. Il se dirige d'abord vers la retraite de sa mère ; non loin du village il rencontre une pauvre femme qui porte un fagot de bois : c'est elle ! En reconnaissant son fils, elle fond en larmes et s'évanouit. Après l'avoir ranimée et consolée, Lin *Tõñ* va droit au palais, y pénètre invisible parmi les yaks endormis et s'empare du vase qui renferme les os de son père. Il le porte au dehors, le place au milieu de fleurs et de cierges allumés et invoque Indra. Le dieu descend du ciel portant une urne d'eau céleste : Lin *Tõñ* y trempe les os et le roi ressuscite plus jeune qu'auparavant. Son fils le conduit dans la montagne, chez les Khas, en le recommandant aux soins des notables (*yattakun*), puis il va chercher la reine et réunit les deux époux.

Lutte de sorciers. — Lin *Tõñ* se prépare à attaquer les yaks usurpateurs. Il va chez la vieille Taka, se change en un oiseau merveilleux dont le bec est de rubis, les pattes d'or, le plumage de cristal multicolore. Il se met dans une cage et ordonne à la vieille d'aller le vendre aux rois du pays, mais en ayant soin de rapporter la cage. Elle n'obéit qu'à moitié : séduite par la grosse somme que lui offre la fille d'un seṭṭhi, Nañ Samut *Tõñ*, elle lui vend l'oiseau, mais en gardant la cage. La même nuit, l'oiseau que la jeune fille a placé dans sa chambre reprend sa forme humaine, et Lin *Tõñ* conquiert sans difficulté sa quatrième femme.

Il retourne chez Taka et, cette fois, se change en un coq blanc aux pattes d'or : elle devra le vendre aux rois yaks, mais rapporter la corde qui lui lie les pattes. La vieille part avec le coq et passe devant la maison d'un autre seṭṭhi dont la fille, ravie par la vue de ce magnifique oiseau, en offre un prix tel qu'elle l'obtient. La nuit, elle l'attache près de sa chambre ; Lin *Tōñ* reprend sa forme naturelle avec le résultat ordinaire : il a maintenant cinq femmes.

Revenu chez Taka, il se change en un superbe cheval qu'elle doit conduire au palais pour le vendre aux yaks, mais en rapportant la bride, afin qu'il puisse rentrer le jour même. Cette fois, la vieille remplit correctement sa mission. En voyant ce beau cheval blanc aux sabots de cristal, les mandarins se hâtent d'aller avertir Kâla Yak. Celui-ci reconnaît Lin *Tōñ* sous sa métamorphose : il dit qu'il veut essayer le cheval avant de l'acheter ; il monte sur son dos, en ayant soin de garder la bride, et le frappant de son *mai kabañ* (bâton des yaks), le fait galoper trois fois autour de la ville, puis autour de la terre. Le cheval, pressentant que le yak finira par le dévorer, divise son cœur en 30.000 parcelles qu'il disperse dans tout son corps. Le yak, en effet, le déchire et le mange entièrement, sans oublier même de lécher le sang répandu. Puis il va boire à une mare : mais une parcelle de chair restée entre ses dents tombe à l'eau et se transforme en *maccha* (poisson) : l'ogre essaie de le saisir, mais les Devatâ le cachent dans une roche. Le yak rentre au palais avec le dépit de n'avoir pu anéantir son ennemi.

Quant à Lin *Tōñ*, il se rend dans le royaume de Kôtilat et se repose dans les jardins du roi, sur le bord d'un étang à l'eau limpide. La fille du roi, Suvaṇṇakam*pu* (« Conque d'or ») vient s'y baigner avec ses compagnes. Lin *Tōñ* se change en un petit poisson d'or, nage parmi les jeunes filles et s'amuse à mordiller le bout de leurs seins. Elles le poursuivent, il leur échappe et s'approche de la princesse ; celle-ci tend son écharpe de brocart, le poisson saute dedans et se laisse mettre dans un vase de cristal que la princesse place près de la fenêtre de sa chambre. Pendant quatre jours, le poisson se contente d'observer ; mais la quatrième nuit, un beau jeune homme éveille la princesse, qui devient la sixième femme de l'insatiable Lin *Tōñ*.

Au bout de trois mois, la physionomie de la jeune fille s'altère et sa nourrice croit devoir prévenir la reine qu'un événement fâcheux est arrivé dans le gynécée. La princesse refuse de répondre aux questions de sa mère ; conduite devant le roi, elle prétend qu'un deva est venu chez elle. Le roi incrédule fait chercher partout l'amant de sa fille, mais sans succès : en désespoir de cause, il a recours à Kâla Yak, le clairvoyant magicien. Lin *Tōñ* prévoit qu'il sera promptement découvert : il donne à la princesse des instructions précises sur ce qu'elle devra faire en présence du yak, et il se glisse, sous la forme d'un diamant, parmi ceux qui ornent son épingle à cheveux.

Le yak arrive, examine la princesse et demande à voir son écharpe : elle la lui jette à la tête avec son épingle à cheveux, dont les diamants s'éparpillent de

tous côtés. Le yak devient un pigeon qui picore les diamants ; surgit un chat blanc qui l'étrangle ; le pigeon est remplacé par un serpent qui brise l'échine du chat ; le chat fait place à un Garuḍa qui avale le serpent. Le serpent redevient yak et le Garuḍa Lin *Tôñ*. Après une longue lutte, le yak s'enfuit. Il va trouver son ami Vixa*th*on qui lui donne une armée. Lin *Tôñ* massacre toute cette armée ; la princesse elle-même, armée du sabre de son mari, tranche en trois le corps de Kâla Yak. Lin *Tôñ* victorieux reprend possession du mưoñ Sôlotsa et rend le trône à son père. Puis il s'établit dans le pays de Kôtilat avec sa femme Suvaṇṇakam*pu* et le fils qu'elle lui a donné, Xayasen (Jayasena).

Suvaṇṇasin à la recherche de son père. — Cependant la première femme de Lin *Tôñ*, Nañ Kôñsi, recueillie par le roi de Selayon, avait mis au monde un fils qui fut nommé Suvaṇṇasin. On lui enseigna toutes les sciences et le roi lui fit présent d'une bague merveilleuse à laquelle aucun ennemi ne pouvait résister. Devenu grand, Suvaṇṇasin demande à sa mère des renseignements sur ses ascendants ; elle répond qu'elle-même n'a pas de parents, étant née dans un lotus, et que son père est Lin *Tôñ*, dont elle lui raconte l'histoire. Le jeune garçon veut aller à la recherche de son père ; sa mère et les deux kinnarī décident de l'accompagner. Après avoir déconfit, chemin faisant, une multitude de yaks, il arrive au mưoñ Sôlotsa, se fait reconnaître de son grand-père et envoie une lettre à son père par Kâla Yak et Vixa*th*on, qu'il ressuscite à cette occasion. Les deux yaks s'acquittent fidèlement de leur mission et se transforment en chevaux pour ramener plus rapidement Lin *Tôñ*.

Toute la famille est réunie : Lin *Tôñ* goûte, au milieu de ses six femmes et de ses deux fils, un bonheur que trouble seule la jalousie de la seconde reine, Suvaṇṇakam*pu*, contre la première, Kôñsi, et du fils cadet, Xayasen, contre l'aîné Suvaṇṇasin. Celui-ci, qui s'était fiancé pendant son voyage, exprime le désir de rejoindre sa fiancée et de revoir le roi de Selayon : on décide de partir tous ensemble ; les yaks vont en avant pour préparer la route. A Selayon, on célèbre les noces de Lin *Tôñ* et des deux kinnarī (formalité qui avait été négligée jusqu'alors), et celles de Suvaṇṇasin avec la jeune princesse Viman Loi (« Palais flottant »). Lin *Tôñ* rend à Vixa*th*on son royaume, où il règnera avec Kâla Yak comme uparat ; puis il retourne vivre auprès de ses parents.

Kalaket

Voyage du roi Surivoñ. — Surivoñ, roi de Bārāṇasī, possédait un cheval merveilleux, nommé Manikap, qui pouvait voler à travers les airs et parler le langage des hommes. Non content de posséder un pareil trésor, il voulut acquérir d'autres pouvoirs magiques et, montant à cheval, il s'envola vers la montagne de cristal, où demeurait un grand rưsi. Celui-ci lui enseigna les formules qui rendent invincible et lui donna le conseil de faire amitié avec Garuḍa ; il

le fit et reçut de ce puissant allié un arc prodigieux. En quittant Garuḍa, et sur son avis, il alla contracter alliance avec un certain roi yak ; après quoi il rentra chez lui.

Rêve de la reine. — Surivoṅ régnait depuis plusieurs années et il n'avait pas encore d'enfant. Il conseilla à la reine de faire faire un cierge haut de 12 coudées et pesant un *sen* (120 kilos) ; elle lui obéit et alluma le cierge en invoquant pieusement les quatre Lokapâla. Cette même nuit, elle rêva que la lune, escortée des étoiles, entrait dans sa chambre et se posait d'abord sur son sein, puis près d'elle et se retirait pour revenir encore. Les hora consultés lui prédirent la naissance d'un fils pieux et puissant.

Incarnations. — Cependant la lumière du grand cierge était arrivée jusqu'au ciel d'Indra. Le roi des dieux, voulant exaucer la prière de la reine, réunit ses enfants et leur demande qui d'entre eux consent à s'incarner sur la terre ; comme aucun ne répond, il choisit celui qui sera Kalaket et lui donne quatre femmes qui devront s'incarner en même temps que lui. Le devaputra s'apprête à partir, après avoir attaché solidement, pour ne pas les perdre en route, ses quatre femmes aux quatre coins de son vêtement. Précaution inutile : en descendant vers la terre, il traverse des zones orageuses où le vent lui enlève trois femmes d'un seul coup et ensuite la quatrième. Il arrive à Bārāṇasī et pénètre, sous forme d'un animalcule, dans la bouche, puis dans le sein de la reine ; le temps révolu, elle donne le jour à un fils qui est nommé Kalaket.

Quant aux trois premières femmes, le vent les avait emportées, toujours liées ensemble, sur le mont Kailat (Kailâsa), et neuf mois après leur arrivée, la reine avait mis au monde trois filles. Le roi, effrayé d'un fait aussi anormal, fit mettre les trois enfants sur un radeau qu'on abandonna au courant : elles furent recueillies par un ermite qui les éleva ; quand leur croissance rendit leur présence dangereuse pour la vertu du solitaire, il créa pour elles, sur la montagne, un palais magique d'où elles descendaient chaque jour pour prendre soin de lui. Toutes trois étaient appelées Naṅ Kinnarī.

La quatrième femme, tombée dans le mɯoṅ Phimon, y était née comme fille de la reine, sous le nom de Naṅ Malican. En grandissant, elle devint admirablement belle et son père, qui la chérissait, lui donna un palais splendide avec un grand nombre de servantes et de gardes.

Départ de Kalaket. — Kalaket grandit dans un superbe palais que son père a fait construire pour lui. Tous ses désirs sont obéis, à une seule exception près : il ne doit pas aller dans la partie des jardins où est l'écurie du cheval magique Manikap. Or un jour le jeune garçon, en se promenant dans les jardins, se trouve inopinément devant l'écurie du cheval, soigneusement fermée et entourée de gardes. Il veut y entrer, les gardes s'y opposent ; en ce moment, la porte s'ouvre, le cheval sort et va de lui-même se courber devant Kalaket,

qui monte intrépidement sur son dos ; un instant après il vole en plein ciel. Bientôt apparaît l'Himavân ; là, sur une grande roche, à l'ombre de l'arbre *Pô* Xai, le cheval dépose son cavalier. Deux perroquets perchés sur l'arbre, reconnaissant en lui un Mahâ Bôdhisat, descendent le saluer et se mettre à son service ; Kalaket les charge d'aller dire à son père qu'il rentrera dans trois ans. Les perroquets s'acquittent de leur mission et reviennent pour l'accompagner dans la suite de son voyage.

Rencontre de Kalaket et de Malican. — En arrivant au mưoñ Phimon, le cheval dépose Kalaket sur un siège de cristal préparé par Indra dans les branches du *Pô* Xai. Puis il le quitte pour aller brouter dans l'Himavân : pour qu'il revienne, il suffira que le prince pense à lui. Des jeunes filles, sous la conduite d'une vieille femme, viennent chercher du bois dans la forêt ; Kalaket casse des brindilles de bois qu'il leur jette ; elles lèvent les yeux et l'aperçoivent. Aussitôt éprises de sa beauté, chacune le réclame pour elle ; mais la vieille intervient avec autorité et déclare que seule la beauté de Malican est digne de celle du jeune prince. Aux questions de celui-ci, elle répond que Malican va le lendemain se promener au parc et qu'il pourra la voir au passage.

Le lendemain, Kalaket pense à son cheval, qui arrive aussitôt et le conduit au parc où il se cache dans un fourré. Bientôt arrive la resplendissante Malican entourée de 30.000 gardes. Comment s'approcher d'elle ? Le jeune téméraire n'hésite pas à se glisser entre les gardes ; par bonheur les Devatâ compatissantes le rendent invisible. Quand Malican s'en retourne, il monte sur son char et rentre avec elle au palais. Toujours invisible, il mange avec elle, se baigne avec elle et s'étend sur la même couche. Quand tout le palais est endormi, il l'éveille. Surprise de voir près d'elle ce bel inconnu, la princesse le prend pour *Prä* In ; il la détrompe et lui déclare son amour et sa ferme résolution d'être son mari : « Quand un éléphant tient entre ses dents une canne à sucre, il n'est pas aisé de lui faire lâcher prise ! » Malican se rend d'assez bonne grâce. Le matin, le cheval vient attendre son maître à la fenêtre et le reconduit au *Pô* Xai, pour le ramener le soir. Ce manège dure quelque temps ; mais un jour arrive où les deux nourrices de la princesse, soupçonnant une intrigue, épient leur jeune maîtresse ; bientôt édifiées : elles vont avertir le roi.

Mort de Kalaket. — Le roi, au comble de l'indignation, convoque toute sa cour et demande un homme de bonne volonté pour arrêter l'amant de sa fille. Tous se récusent : comment arrêter un homme qui peut se rendre invisible ? Le *sên mưoñ* ajoute toutefois que si on ne peut le prendre vivant, il est possible de le tuer ; le roi accepte. Aussitôt l'astucieux *sên mưoñ* plonge, par ses sortilèges, la princesse Malican dans un sommeil magique et dispose sur sa fenêtre un piège meurtrier. Quand Kalaket arrive et franchit la fenêtre, l'engin se détend et un énorme épieu transperce le cavalier et sa monture. Le cheval est tué

net ; Kalaket réussit à se traîner jusqu'au lit de son amante pour lui faire ses adieux : mais il ne parvient pas à la tirer de sa léthargie. Désespéré, il invoque les Devatâ qui l'éveillent : il se hâte de lui raconter ce qui s'est passé et de lui faire ses dernières recommandations : « Quand je serai mort, dit-il, obtenez qu'on ne brûle pas mon corps, mais qu'on le mette, avec celui de mon cheval, sur un radeau qu'on laissera partir au fil de l'eau. Peut-être nous reverrons-nous. »

Ayant dit, il expire.

Cependant on est allé avertir le roi, qui ordonne que les bourreaux traînent par les pieds les deux cadavres et les jettent hors des murs de la ville. Mais la belle éplorée embrasse le corps de son amant et ne consent à le lâcher qu'après avoir reçu la promesse qu'elle pourra lui faire des funérailles honorables. Elle sort pour laver le sang dont elle est couverte ; les bourreaux profitent de son absence pour lier les pieds de l'homme et du cheval et les traîner par les rues, selon l'ordre du roi. A son retour, la princesse s'aperçoit qu'elle a été dupée ; sans perdre de temps, elle saisit un bâton, vole sur les traces des bourreaux et tombe sur eux à grands coups de gourdin. Les bourreaux s'enfuient et courent faire leur rapport au roi, qui se précipite hors du palais, le sabre nu, tandis que la reine court derrière lui en le suppliant de se calmer. Il arrive en trombe sur sa fille et lève sur sa tête rebelle son royal cimeterre que sa femme lui arrache prestement des mains. Finalement il s'en retourne en lançant cette imprécation : « Qu'elle mange le cadavre de son amant et qu'elle en meure ! »

Pendant que son père se livre aux transports de sa fureur, Malican célèbre des obsèques solennelles. Les deux corps, placés dans des urnes d'or, sont déposés sur un radeau pareil à un palais flottant et s'éloignent, emportés doucement par le courant du fleuve, tandis que la princesse, les yeux en pleurs, les regarde disparaître.

Résurrection de Kalaket. — Un jour que Garuḍa se baignait dans la mer, il aperçoit un radeau qui semble flotter sans direction. Il envoie ses gens en reconnaissance et ils rapportent les deux cadavres. Garuḍa croit reconnaître le cheval volant de Surivoṅ et retrouve, dans le visage du jeune homme, la ressemblance de son ami. Perplexe, il va consulter le rṛsi et lui présente les deux corps : le rṛsi reconnaît le cheval et, pour tirer au clair cette mystérieuse affaire, il expédie un *then* à Indra. Le dieu raconte toute l'histoire au *then* et le renvoie porteur d'une aiguière d'eau et d'un sabre : l'eau est destinée à ressusciter Kalaket et le sabre à l'armer.

Le rṛsi verse l'eau sur les deux morts qui reprennent vie aussitôt. Kalaket raconte son histoire et veut repartir ; le rṛsi insiste pour qu'il apprenne d'abord la science magique ; Kalaket, sans l'écouter, enfourche son coursier et s'éloigne ; mais Garuḍa les rattrape en un clin d'œil et les rapporte tranquillement à l'ermitage. Enfin le jeune fou consent à écouter la voix de la raison et Garuḍa

repart, après lui avoir laissé son arc. Au bout de quelque temps, il a terminé avec succès son cours de magie. Pourvu de toute-puissantes formules, armé du sabre d'Indra et de l'arc de Garuḍa, il est équipé pour de nouvelles aventures. Il part pour retrouver ses amours.

Victoire de Kalaket. — Comme autrefois, il pénètre la nuit dans la chambre de Malican et la trouve endormie, la tête rasée et vêtue de la robe blanche des veuves. Il l'éveille et lui persuade à grand'peine qu'il est vivant. Le lendemain, quand les nourrices pénètrent dans l'appartement de leur maîtresse, elles la trouvent parée et déjeûnant avec un *tao* de la plus belle prestance. Les deux messagères de mauvaises nouvelles vont rendre compte au roi que son incorrigible fille a pris un nouvel amant plus beau que le premier. Le roi courroucé envoie des troupes cerner la maison, mais tous les projectiles deviennent des fleurs qui tombent doucement aux pieds du *tao*. Le monarque s'y rend en personne : Kalaket s'élève dans l'air avec Malican dans ses bras et lui demande courtoisement la main de sa fille. L'entêté refuse : alors Kalaket lance une des flèches d'Indra ; elle brûle toute la ville et tue tous les êtres vivants, sauf le roi et son entourage qu'elle a reçu l'ordre d'épargner. A ce spectacle, le roi réfléchit — un peu tard — qu'un bodhisat est un gendre acceptable : il lui donne sa fille. Kalaket envoie sa flèche messagère à Indra, qui s'empresse de faire tomber une pluie miraculeuse, grâce à laquelle les maisons brûlées renaissent de leurs cendres et les morts se relèvent pleins de vie. Kalaket part avec sa femme sur son cheval volant.

Victoires sur les yaks. — Comme toujours, Kalaket rencontre sur sa route des yaks qui s'en prennent à lui ou à sa femme ; la flèche d'Indra les met promptement à la raison. Une rencontre plus dangereuse est celle d'une yakkhinī qui, sous la forme d'une belle jeune fille, offre l'hospitalité aux voyageurs et s'offre comme épouse au prince. Celui-ci refuse dignement et le cheval repart suivi de la yakkhinī en larmes : un fleuve se présente ; le cheval emporte ses maîtres sur l'autre rive, mais la yakkhinī ne peut les suivre ; elle les maudit en souhaitant qu'ils soient tous trois séparés.

Les kinnarī. — Les voyageurs arrivent au bord d'un étang : ils mangent des fruits, boivent l'eau limpide et s'endorment. Or ils se trouvaient justement dans le voisinage du palais des trois kinnarī. En se promenant pour chercher des fleurs et des fruits, celles-ci découvrent le trio et songent aussitôt à enlever le prince. La sœur aînée, Van Sī, au moyen de formules souveraines, fait tomber sur eux un sommeil léthargique : elles transportent le bel inconnu dans leur palais par le chemin des airs, le déposent sur un lit et l'éveillent ; mais, par espièglerie, elles se cachent avant qu'il n'ouvre les yeux. En se voyant seul dans une maison inconnue, il se lamente et appelle sa femme et son cheval. Les trois sœurs se montrent et lui demandent comment il a osé s'introduire

chez elles : il répond galamment que l'amour l'a poussé ; elles s'informent s'il est marié ; il le nie avec une tranquille effronterie. Enfin elles le rendent heureux tour-à-tour : la triste épouse et le fidèle coursier ne sont plus qu'un lointain souvenir.

La princesse abandonnée. — Cependant Malican et le cheval avaient dormi deux jours entiers. A son réveil, la princesse ne vit plus son mari ; elle envoya le cheval à sa recherche, mais, le soir, elle l'attendit en vain ; les Devatâ l'avaient égaré. Tenant l'arc et le sabre de son époux, invoquant la protection des dieux, elle resta trois jours dans l'attente, puis se mit en route. Elle rencontra dans la forêt le bon roi Isun qui lui offrit d'être sa fille adoptive et elle vécut tranquille dans son palais. Quant au cheval, après deux mois de recherches inutiles, il arriva, maigre et exténué, à l'ermitage du rusi, qui le rassura sur le sort de ses maîtres et le fit rester avec lui.

Repentir des kinnarî. — Kalaket vivait depuis trois mois dans l'enchantement, lorsqu'un matin, à son réveil, lui revint brusquement le souvenir aigu de Malican. Juste à ce moment les trois kinnarî éprouvaient le remords d'avoir négligé pendant aussi longtemps le rusi leur père nourricier. Elles descendent le voir et ne peuvent que s'humilier sous ses reproches ; sur son ordre, elles vont chercher le prince. Le rusi calme son inquiétude, lui rend son cheval et lui donne les trois kinnarî pour épouses : elles devront l'accompagner pour implorer le pardon de la princesse Malican, et revenir ensuite à leur maison.

Réunion de Kalaket et de Malican. — Kalaket part sur son cheval, suivi des trois kinnarî. Il arrive au pays du roi Isun, à qui il raconte ses aventures. Malican vient embrasser les pieds de son époux, qui invente une histoire pour expliquer la venue des kinnarî ; mais celles-ci s'avancent avec des fleurs et des cierges et sollicitent humblement le pardon de Malican pour l'offense qu'elles lui ont faite. Ensuite elles s'éloignent et Kalaket repart de son côté avec sa femme retrouvée. Ils arrivent au bord de l'océan : le cheval s'élance pour le franchir, mais, au bout de deux yojana, il se sent fatigué et la nuit tombe ; sur son conseil, le prince lance vers la mer une flèche qui pénètre jusqu'au monde des Nâga. Ceux-ci font aussitôt surgir une île avec un palais où les voyageurs passent la nuit.

Enlèvement de Malican par le yak Mithilat. — L'océan franchi, ils rencontrent un parc magnifique avec un pavillon et un bassin, dont l'eau est d'un jaune brillant : Malican s'y baigne et en sort étincelante comme une statue d'or. Ce parc appartient au roi des yaks Mithilat : un de ses serviteurs l'informe que des étrangers s'y sont installés. Il s'y rend en hâte, observe, sans se montrer, la beauté de la jeune femme et décide de l'enlever. Pour cela il endort du sommeil magique le prince et son cheval, se transforme en un jeune homme et se

présente à l'entrée du pavillon. Malican essaie d'éveiller son mari, en vain. Mithilat l'invite en termes gracieux à venir au palais; elle refuse. Alors il change de langage et, tirant son sabre, menace de les tuer tous. Pour sauver son mari, elle consent à le suivre.

Le soir, elle invoque Indra : le dieu la change en une guirlande de fleurs qu'il suspend derrière le char de Mithilat ; puis il va réveiller Kalaket et son cheval et leur raconte ce qui s'est passé. La bataille s'engage. Kalaket saisit la guirlande de fleurs sur le char de son ennemi et se la met au cou. Mithilat vaincu appelle à son secours ses alliés Akkasula Kum*ph*an, Minadit, Panthavan : tous sont battus. La princesse, qui a repris sa forme, reçoit d'Indra un sabre de cristal avec un arc et des flèches : tandis que les têtes tranchées par Kalaket rejoignent le tronc et reprennent vie, le sabre de Malican fait des blessures mortelles. Elle tue Panthavan d'une flèche et Mithilat n'évite le même sort qu'en se cachant. Epouvanté, il envoie à Garuḍa (Krut Khaṃ) une flèche avec un message le suppliant de venir le sauver : Garuḍa arrive et obtient sa grâce, après l'avoir vertement réprimandé. Mithilat jure fidélité à Kalaket et lui offre sa fille en mariage. La pluie miraculeuse ressuscite les morts. Panthavan va chercher les trois kinnarī et les apporte dans un prâsât sur son épaule. Kalaket annonce qu'il va repartir pour son pays : tous montent dans un char volant (yon hoṅ = haṃsa-yantra) fabriqué par Mithilat. Surivoṅ accueille magnifiquement son fils avec ses cinq femmes, son cheval et ses amis, et le fait sacrer roi.

*T*ao Bê.

Le roman en vers intitulé *Tao* Bê, « le Prince Chevreau » (1) est écrit, paraît-il, avec un certain talent poétique ; mais il ne se distingue pas des autres par la nouveauté du récit, et les épisodes dont il se compose sont empruntés aux thèmes les plus rebattus des contes populaires. On en jugera par le bref résumé suivant.

La reine du mɯong Thuma met au monde un chevreau. Le roi le fait placer sur un radeau qu'on abandonne au courant du fleuve. Le radeau s'arrête devant la maison d'une vieille femme qui s'y embarque. Ils abordent à l'île de Khong où ils demeurent dans une maison féerique construite par Indra Puis ils prennent passage sur un bateau marchand qui se rend en Chine. Là, le chevreau demande avec insistance la main des sept filles du roi ; après avoir accompli les épreuves qui lui sont imposées, il épouse la plus jeune. Celle-ci, voyant qu'il abandonne la nuit sa peau de chevreau pour devenir un beau jeune homme, brûle la peau pendant son sommeil ; désormais il garde la forme humaine. Les six filles aînées, jalouses de leur sœur, essaient

(1) Ms. de l'EFEO., *p*. 23.

à deux reprises de la tuer, mais elle est chaque fois sauvée miraculeusement. Alors elles indisposent leur père contre son gendre : il le conduit à la chasse, l'enivre et l'abandonne dans une forêt. En se réveillant, le prince entend la conversation de quatre yaks qui se vantent de posséder des talismans merveilleux : une couronne, qui permet de voler ; des souliers avec la même propriété ; un sabre qui rend invincible ; un flacon d'une eau qui ressuscite les morts. Le prince se lève brusquement ; les yaks effrayés s'enfuient, lui abandonnant leurs talismans. Il revient à la cour.

Le lendemain, il se rend par les airs à l'Himalaya, d'où il rapporte des fruits exquis. Cédant aux prières d'une de ses belles-sœurs, il l'emmène avec lui dans un second voyage ; mais elle profite de son sommeil pour lui voler ses talismans et retourner en Chine par la voie des airs. Le prince invoque Indra, qui descend du ciel sous forme d'une aigrette (nok yañ) et lui révèle les propriétés merveilleuses de l'arbre qui l'abrite. Cet arbre a six branches tournées vers les six points cardinaux : les fruits de l'Ouest se changent en poissons ; ceux de l'Est en riz ; les fruits du Nord donnent à qui en mange une extrême beauté ; ceux du Sud le métamorphosent en aigrette et ceux du Sud-Ouest en singe.

Le prince goûte d'abord des fruits de la branche Sud et devient une aigrette ; il vole jusqu'à la ville royale où, en mangeant un fruit de la branche Nord, il se change en un homme d'une beauté parfaite. Le roi et sa cour le supplient d'aller cueillir ces fruits divins pour leur en faire part ; il y consent, moyennant la restitution de ses talismans, qui lui sont aussitôt rendus. Il part et revient, apportant des fruits de la branche du Sud pour le roi, ses ministres et ses serviteurs, et des fruits de la branche du Sud-Ouest pour ses belles-sœurs et les autres femmes du palais. On convient que les fruits seront mangés par tous en trois temps marqués par trois coups de tamtam ; au premier coup, chacun mettra le fruit dans sa bouche ; au second, il le mâchera ; au troisième, il l'avalera. Les trois signaux sont donnés ; au dernier, la métamorphose est générale : le roi et ses courtisans sont changés en singes qui s'enfuient dans la forêt, les femmes en aigrettes qui s'envolent. Seule la reine, qui s'est abstenue de goûter aux fruits, garde sa forme.

Le prince part avec sa femme par la voie des airs. Il lui fait visiter l'Ile de Khong, son ancien séjour. Ils planent ensuite au-dessus d'une cité entièrement déserte, où ils descendent pour connaître la cause de ce fait singulier. Dans le palais, une inscription gravée sur une colonne leur apprend que tout le peuple de Mithilâ a été dévoré par un yak, à l'exception de la princesse Khaṃ Yat, qui a été cachée dans cette colonne par ses parents. Le *tao* fend la colonne d'un coup de sabre et la princesse en sort. Attaqué par le yak, il le terrasse et le renvoie dans l'Himalaya. Puis il arrose d'eau magique les ossements des habitants et tous ressuscitent, roi et reine en tête. Le prince accepte le trône avec la main de Nañ Kham Yat. Il envoie des messagers au mưong Thuma inviter ses parents à le venir voir et il leur rend ensuite la visite qu'ils lui ont faite.

L'analyse de ces trois poèmes suffit à caractériser ce genre de fictions. De même sorte sont les poèmes intitulés *Surivoṅ* (qui correspond au *Laksanavoṅ* cambodgien), *Cambaṅ*, *Usabarot*, etc.

Quant au style et à la versification, on pourra s'en rendre compte par l'extrait suivant de *Kalaket*, où est racontée la première entrevue du héros avec Malican dans l'appartement de la jeune princesse.

Les vers ne paraissent pas avoir de rimes régulières ni de mesure fixe : ils sont de 9 à 12 syllabes.

EXTRAIT DE *Kalaket* [1].

Texte.

ti năn ba ko yiet mư yư naṅ ñam xăk xăn ;
ăn va naṅ nat noi lơy săduṅ tưn ton,
naṅ ko mưn ta khưn hèn ba noi hnum
ko hak ñam lơt lạm sămơ pieṅ dăṅ In tê lèo.
băt ni naṅ ciṅ bay ao pha pusa ma bieṅ,
naṅ ko loṅ tên kéo pănom niu sansay :
dula cao dên dai sădet rōt riem de ;
nōṅ ko khohvai teppa tao bŏn bươṅ bŏk kōn dê tōn ;
lư va pĕn nĕo xưa Inta tŏn pasơt
sădĕt luoṅ lạm mươṅ ni rōt uon ni de ;
po tê phay kạm cêṅ mitta kạm bŏn bŏk ma mê
po hai nōṅ ru ti tŏn taṅ cao bŏk ma pă rơy.
mưa năn tao ko pati tan ca naṅ noi nat :
pi hak khui [2] rot kêo nạm nōṅ lên ma năn na.
cao hak pai xom hōṅ uttiyan suon dōk pay pun
naṅ ko tơn pai hlin hlay xưa hlak păkan
pi ko li pum măi koi lạm yiem paṅ
pi ko hĕn sôm sălao ñam đươt dê nạm nōṅ ;
po mưa suliyo koi mưa lêṅ dêt ōn ma lêo
nōṅ ko tơn pai khà mưa ban xu khun ;
nōṅ ko khưn rot kêo yay ŏk hō xai ;
pi kō reo pălăn tam rōt pă uon ōṅ noi,
pi kō khưn rot kêo rieṅ ruom pay hlăṅ ;
ma thơṅ rôṅ cŏt xao yaṅ ma ;
ti năn naṅ ko loṅ soṅ nạm vi hua taṅ ta ;
pi ko loṅ ap nạm nạm nōṅ suey si năn na.
nōṅ ko ta khao min pêṅ pon căn hōm năn na,
pi ko yăṅ ta nạm naṅ lup kiṅ nạm cao ;

(1) Ms. de Luang Prabang, f° 55ª.
(2) Forme archaïque de *khi*, « monter ».

băt ni *pi* ko tam naṃ cao thơṅ paṅ phasat
po mưa lêṅ *kaṃ* *kọi* yo *pa* lieṅ *paṅ*
pi ko yăṅ sahvơy khao naṃ naṃ nôṅ ruom *pă* uon *pi* na
pi ko dieu va nôṅ hak bĕn *pi* lẻo
pă uon nôṅ bo pak dom dok na.

Traduction

Alors le jeune homme étend la main vers la belle et la secoue.
La demoiselle s'éveille en sursaut,
ouvre les yeux et voit le jeune garçon.
Il a une beauté pareille à celle d'Indra.
Alors elle saisit son écharpe et s'en couvre.
Elle descend de son lit et joint les mains en tremblant :
« Prince, de quel pays êtes-vous venu jusqu'à moi ?
Je vous prie de me l'apprendre.
N'êtes-vous pas l'auguste Indra
descendu dans ce pays jusqu'à moi ?
Dites-le moi de grâce ; instruisez-moi
et faites-moi connaître d'où vous êtes venu. »
Alors le *tao* répondit à la petite princesse :
« Je suis monté avec vous dans le char et avec vous je suis revenu.
Vous êtes allée visiter le jardin des fleurs là-bas.
Vous avez engagé vos suivantes à jouer à divers jeux.
Je me suis caché dans les taillis pour vous regarder ;
en vous voyant, ma belle, j'ai brûlé pour vous.
A l'heure où le soleil baisse, où le soir apaise son ardeur,
vous avez donné l'ordre à vos serviteurs de retourner au palais.
Vous êtes montée sur le char et avez quitté le pavillon.
Aussitôt je vous ai suivie, ma petite belle ;
je me suis placé sur le char, derrière vous.
Arrivés au palais, on a arrêté les chevaux.
Vous êtes descendue sur la berge pour prendre un bain et vous peigner
Je me suis baigné avec vous.
Vous vous êtes fardée de cumin, de poudre de santal odorante.
Je me suis oint et frotté le corps avec vous.
Maintenant je vous ai suivie jusqu'au palais.
Le soir venu, on a présenté le plateau du dîner ;
j'ai mangé et bu avec vous.
Je croyais que vous m'aviez vu
et que c'était à dessein que vous ne me parliez pas. »

VII

ROMANS EN PROSE

Les romans en prose ne diffèrent guère que par la forme des romans en vers. Le fond en est toujours constitué par des thèmes de contes populaires ressassés à l'infini. Mais ici les compilateurs ont souvent employé la forme du jātaka et donné au récit une certaine couleur bouddhique.

Nous citerons comme exemples le *Campa si ton* et le *Buddhasen*.

Campa si ton

Le *Campa si ton*, « les Quatre Frangipaniers », se présente comme la paraphrase en langue vulgaire d'un texte pāli intitulé *Campārājajātaka*.

Le Buddha est à Savatthi, au Jetavana ; les moines sollicitent de lui une instruction. Il leur raconte une de ses vies passées :

Atīte kira bhikkhave eko rājā Cakkiṇo nāma Pañcālānaṃ rajjaṃ karesi. Il y avait un roi du Pañcāla [1] nommé Cakkiṇa, puissant et vertueux. La reine Aṅgī lui donna une fille qu'on appela Padumā. Elle avait seize ans lorsque le roi eut huit songes prophétiques (*aṭṭhanimittam*). Peu après, les calamités commencèrent. Survint un couple de vautours (*gijjharāja*) d'une taille gigantesque, dont la force était encore accrue par un joyau magique (*maṇijoti*) qu'ils portaient sur la tête. Ils se mirent à dévorer les hommes. On essaya contre eux le canon (*mok*), mais sans succès. Les vautours repartirent en annonçant qu'ils reviendraient dans sept jours pour manger tous les habitants. Le roi, pour sauver l'avenir de sa race, cache sa fille Padumā sous un grand tambour (*kōṅ*, pāli *tumba*), en la confiant à la garde des dieux. Au bout d'une semaine, les deux monstres reparaissent et dévorent tous les sujets, puis le roi et la reine. Padumā reste abandonnée.

Indra, qu'elle invoque, choisit pour la délivrer le roi Cūlaṇi du Pañcāla. Il fait naître en son corps un malaise insupportable. Les devins consultés

---

(1) Nom probablement erroné : ce n'est pas le père, mais le futur époux de Padumā, Cūlaṇi qui est roi du Pañcāla (il est connu comme tel par le Mahosadhajātaka, n° 546) ; il est bizarre aussi que la mère de la jeune fille et sa rivale portent toutes deux le même nom : Aṅgī.

déclarent que le roi doit se rendre dans un pays lointain où se trouve une princesse destinée à devenir son épouse. Il part avec sa cour. Entraîné loin de sa suite par un deva transformé en cerf doré, il arrive dans une ville déserte, pleine d'ossements humains. Devant le palais un grand tambour attire son attention : il frappe dessus et, à sa grande surprise, une voix se fait entendre à l'intérieur. Le roi fend le tambour d'un coup d'épée et il en voit sortir une belle jeune fille : les explications nécessaires échangées, il emmène en croupe la princesse, qu'il élève, dès son retour dans sa capitale, à la dignité de première reine (*aggamahisī devī*).

Jusque là le roi Cūlaṇi n'avait pas eu d'enfant : Indra, exauçant la prière de Padumā, envoie quatre devaputta s'incarner en elle. Mais les espérances de la jeune femme sont frustrées par la féroce jalousie de la reine Añgī : présente à l'accouchement, celle-ci lui bande les yeux, fait mettre ses quatre enfants dans une jarre qu'on jette au fleuve, et présente au roi sur un plateau d'argent quatre petits chiens comme les rejetons de la Fille au Tambour (Suvaṇṇatumbakaññā, Naṅ *Kaṃ* kōṅ). Le roi horrifié chasse la malheureuse et la dégrade au métier de gardeuse de porcs (*sūkaradāsī*).

Cependant la jarre avait été recueillie par un couple de vieux jardiniers, qui prennent soin des enfants. La reine Añgī l'apprend : profitant de l'absence des deux vieillards, elle fait manger aux quatre frères des gâteaux empoisonnés. Quand leurs parents adoptifs rentrent à la maison, ils les trouvent morts : mais sur les cendres de leur bûcher poussent quatre vigoureux frangipaniers (*campa*). Añgī devine que ces arbustes ne sont qu'une métamorphose de ses victimes : elle ordonne de les couper. Impossible ! Les sabres et les haches se brisent sans les entamer. Alors elle menace de mort le vieux jardinier et sa femme s'ils ne lui apportent les plantes miraculeuses : à leur prière, les quatre campa viennent se poser d'eux-mêmes entre leurs mains : ils sont liés et jetés au fleuve. Grâce à la protection divine, ils remontent le courant jusqu'à l'ermitage de l'anachorète Aggicakkhu (« Œil de feu »), dont les disciples essaient de les retirer de l'eau, mais sans succès : ils ne réussissent qu'à détacher, à grand effort, un petit rameau, dont la cassure laisse couler du sang. L'ermite, par la puissance de sa *bhāvanā*, voit la vérité : sur son ordre, les quatre campa sont apportés devant lui : il les consume par le feu de son regard et arrose leurs cendres d'eau magique : aussitôt les quatre garçons renaissent sains et entiers ; au dernier seul manque un doigt ; mais le ṛṣi lui substitue aussitôt un doigt de diamant qui, dirigé vers quelqu'un, peut à volonté lui ôter et lui rendre la vie. Il donne aux quatre princes ainsi ressuscités les noms de Settarakuman, Pittarakuman, Suvaṇṇakuman, Pexanan*t*akuman [1].

---

(1) Setakumāra (le prince Blanc), Pītakumāra (le prince Jaune), Suvaṇṇakumāra (le prince d'or), Vajira-Nandakumāra (le prince Diamant), les trois premiers nommés d'après la couleur de leurs fleurs quand ils étaient arbustes, le dernier d'après son doigt de diamant ; il est ordinairement appelé dans la suite du récit Nandakumāra.

Puis il leur enseigne la magie, notamment l'art de voler en l'air, et leur donne des armes merveilleuses.

Indra, supplié par la pauvre gardeuse de porcs, vient chercher ses fils dans un vaisseau céleste. Ils s'embarquent et conquièrent chemin faisant trois royaumes de yaks, dont les trois premiers frères deviennent rois. Ils arrivent enfin au Pañcāla et se font reconnaître de leurs parents adoptifs. La nuit, Nandakumāra pénètre au palais, s'approche de son père endormi et écrit sur son front: «Cūlaṇi, roi injuste, tu traites le diamant en caillou et le caillou en diamant! Maintenant rends-nous la princesse Padumā : sinon, ton royaume sera détruit!» Puis il orne d'un dessin obscène (añ xat = aṅgajāta) le front de la reine Aṅgī et des autres femmes du harem, et entoure d'un trait à la chaux le cou de tous les mandarins. Il retourne passer la nuit à bord du vaisseau et, le lendemain matin, va chercher sa mère, qui s'évanouit d'émotion, mais que l'eau magique ranime et rend plus belle que jamais.

Pendant ce temps, la cour est en émoi. Le roi, consterné de l'inscription menaçante qu'il porte sur le front, ordonne de rechercher Padumā : on ne la trouve pas. Des mandarins sont envoyés au vaisseau mystérieux : ils reviennent au plus vite, terrifiés par de monstrueuses apparitions de yaks. On essaie de faire passer une belle esclave pour la disparue: cette pauvre supercherie est rejetée avec mépris. Enfin le roi se décide à céder son royaume aux tout-puissants étrangers : il se rend au vaisseau et se prosterne devant eux. Alors ses enfants se font reconnaître et lui apprennent la vérité. Tout finit à souhait : Padumā redevient reine ; Aṅgī la remplacera dans ses fonctions de gardeuse de porcs.

Ainsi se termine le premier mät, en 14 fascicules : c'est un peu plus du tiers de l'histoire. Ce qui précède suffit à donner une idée de cet interminable récit, que la traduction littérale du pāli en laotien rend extrêmement diffus et traînant.

Buddhasen

L'histoire de *Buddhasen* est un roman édifiant, tout imprégné d'esprit bouddhique et d'où sont bannies les aventures galantes. Le héros voyage, non pour séduire les jeunes princesses et s'ébattre avec les kinnarī, mais pour secourir les opprimés et réconforter les malheureux : c'est un chevalier errant, compatissant, pur et pauvre. Il n'est point magicien : il se sert seulement des forces occultes qui s'offrent à lui, pour la réussite de ses charitables desseins. L'amour est représenté par un roi stupide, épris d'une ogresse qui lui fait commettre d'abominables cruautés. Ce récit, assez insipide, tire néanmoins un certain intérêt du fait qu'il se retrouve dans d'autres pays, notamment au Cambodge [1],

[1] Cf. la version cambodgienne dans Pavie, *Etudes diverses*. I. *Recherches sur la littérature....*, p. 29 (les Douze Jeunes filles).

et aussi de ce que certains épisodes sont localisés aux environs de Luang Prabang. Nous résumerons brièvement cette histoire.

Le seṭṭhi Dhanañjaya, habitant le mưoṅ d'Indapattha-na*k*on (le Cambodge), eut douze filles, dont la dernière s'appelait Canda-Padumā. Réduit à la pauvreté, il abandonna ses filles dans une forêt. Elles arrivèrent dans le mưoṅ Veyyalopatti, où elles furent recueillies par une yakkhinī nommée Sundarā, qui demeurait avec sa fille Kaṅkharī ou Kañrī. S'apercevant de la vraie nature de leur hôtesse, elles s'enfuirent, poursuivies par la yakkhinī, et durent, pour lui échapper, chercher refuge dans la gorge d'un bœuf. Elles rencontrèrent les envoyés du roi Lutthasen, roi de Na*k*on Luoṅ, qui cherchaient une épouse pour leur maître : ils les amenèrent à la cour et le roi les épousa toutes.

La yakkhinī, pour se venger, laisse son royaume à sa fille, se rend au pays de Na*k*on Luoṅ sous la forme d'une belle jeune fille et réussit à se faire épouser par le roi Lutthasen. Une fois reine, elle obtient l'expulsion de ses rivales. Non contente de ce premier succès, elle feint une maladie grave et, prenant l'apparence d'un médecin, elle déclare au roi que la reine ne guérira pas si on n'arrache les yeux des douze autres femmes. Le crédule monarque y consent, et les bourreaux infligent ce supplice aux douze sœurs : la dernière seule obtient de garder un œil.

Jetées dans une fosse au milieu de la forêt, laissées sans nourriture, les infortunées sont contraintes de manger leurs enfants : Canda-Padumā peut cependant conserver son fils Buddhasen, grâce à un coq compatissant qui lui apporte chaque jour un peu de riz.

Dès que Buddhasen a l'âge de raison, il apprend son histoire et part à la recherche de son père. Chemin faisant, il sauve un homme menacé par un tigre, délivre des gens enfermés dans une caverne, rétablit des rois détrônés. Il revient au pays de Na*k*on Luoṅ et se fait une réputation de joueur habile : le roi le fait venir, le reconnaît pour son fils et le fait sacrer uparat. La yakkhinī, lui faisant bon visage pour mieux le perdre, le prie d'aller demander pour elle un remède à la reine de Veyyalopatti. Elle lui remet pour sa fille Kaṅkharī une lettre scellée contenant l'ordre de dévorer le porteur du billet. Buddhasen part sur un cheval volant qui porte la lettre attachée à son cou. Un rưsi s'approche pendant le sommeil du cavalier, lit la lettre et la remplace par une autre qui invite Kaṅkharī à épouser immédiatement le messager.

Le mariage a lieu en effet. La yakkhinī, éprise de son mari, lui montre tous les talismans et philtres qui remplissent le palais : voici les yeux des douze femmes du roi Lutthasen, et voici de quoi les remettre dans leur état primitif ; voici encore des sortilèges pour créer des montagnes et des fleuves.

Buddhasen fait préparer un grand festin, enivre sa femme avec son entourage et s'enfuit, emportant les yeux de sa mère et de ses tantes ainsi que tout l'attirail magique. Quand la yakkhinī s'aperçoit de son départ, elle le poursuit ; il la retarde en créant des montagnes qu'elle franchit, et un grand fleuve qu'elle ne peut traverser : Buddhasen, de retour à Na*k*on Luoṅ, rend d'abord

la vue à sa mère et à ses tantes, puis rentre au palais. En l'apercevant, la reine furieuse reprend sa forme de yakkhinī. Buddhasen lui porte un coup mortel : son sang engendre des insectes venimeux et ses os deviennent une montagne. Le roi reprend ses douze femmes et abdique en faveur de son fils.

Peu après, Buddhasen désira revoir sa femme Kaṅkhari ; à son arrivée, il ne trouva que ses ossements : elle était morte de chagrin. Buddhasen lui-même tomba dans la tristesse et ne tarda pas à mourir. Son corps et celui de sa femme devinrent deux montagnes. Ce sont les deux sommets très rapprochés qui se trouvent sur la rive droite du Mékhong, en face de Luang Prabang. On les appelle *Ph*u *T*ao *Putth*asen et *Ph*u Naṅ Kaṅkharī.

VIII

ÇASTRAS

Nous réunissons sous ce terme les traités techniques. Cette branche de la littérature est pauvrement représentée au Laos. Le dharmaçāstra (droit) se réduit à un recueil de coutumes : *Kotmai Lao* ; le horāçāstra (mancie) à un petit manuel assez informe trouvé à Vat That : *Horasat* ; le vaidyaçāstra (médecine) à un seul manuscrit : *Tamra ya*. Le *Nītiçāstra* seul est relativement abondant si on ajoute les contes judiciaires (v. p. 113), et les proverbes (su*ph*asit) au seul çāstra proprement dit de la collection : la *Rājasavaṇī*.

Kotmai Lao ou Ratthăsat

Le *Ratthăsat* (pāli *raṭṭhasattha*) est le code qui était en usage à Luang Prabang avant le nouveau code compilé en français et traduit en laotien.

Le ms. que j'ai consulté à Luang Prabang provenait du tribunal. Il est sur feuilles de palmier, en écriture thai, et comprend 206 ff. [1]. Il commence par les articles concernant les esclaves évadés. On n'aperçoit dans le cours du ms. aucune division ; mais en marge de chaque feuillet est écrit le sujet des articles qu'il contient.

(Incipit :) Pasi*tth*i acña ku ton pĕn măhakăsăt khăttiyavoṅsa rompoṅ thoṅ *p*ă veni *t*ao *p*raya mahā sappurisa ăn hai catupaccaya lê ap*ph*aiya nai khet dên pĕn than tê kōn pĕn ton va Jetavana-mahāvihān lê vela văn năn Kalandakanivāpe lê Isipatana migadāye năn lêo ku ko taṅ atña pasi*tth*i vai săn ni vai pĕn *th*ammika laksa pu*tth*asăsana tap to thao ha phan vassa.

« Ordonnance de moi le Mahâkasat Khattiyavoṅsa. Ayant médité la tradition des princes grands bienfaiteurs qui, aux temps anciens, donnèrent dans leurs royaumes, le *catupaccaya* et l'*abhaya* [aux monastères] à commencer par le Jetavana-mahāvihāra, le Kalandakanivāpa et l'Isipatana-migadāya, j'ai rendu la présente ordonnance pour être la pieuse sauvegarde de la religion du Buddha pendant 5.000 ans. »

---

[1] Il en existe une copie incomplète au tribunal sur un registre de papier de 46 ff.

La bibliothèque de l'Ecole Française possède trois manuscrits de *kotmai* (1), dont aucun ne précise dans quel pays il est appliqué :

1° (L. 35). Caractère tham. Textes en pâli servant de base aux décisions, avec traduction en laotien.

2° (L. 39). Phuk 1, 5, 6, 7. Caractère laotien. Principaux sujets : adultère, viol, attentat à la pudeur ; mariage et divorce ; successions.

3° (L. 40). Phuk 2-3. Caractère laotien archaïque. Sujets : vol, fausse monnaie ; esclaves ; affaires concernant la navigation fluviale ; prêts ; délits agricoles ; meurtre, coups et blessures ; dommages causés par les animaux domestiques, etc.

Comme on le voit, ces coutumiers mêlent le civil au criminel. Ils donnent souvent, à l'appui des règles de droit, le récit des faits qui en ont été l'origine.

HORASAT (2)

Les actes de la vie privée sont déterminés par les règles d'un manuel de divination intitulé *Horasat* (horāçāstra). On y trouve l'indication des jours fastes et néfastes pour les voyages, les entreprises, les diverses occupations : par exemple, un certain jour, on peut labourer, faire du commerce, etc. mais non brûler ou enterrer un mort ; un autre jour, on peut commencer la construction d'une maison, mais non chercher du bois dans la forêt.

Le *Horasat* s'occupe tout spécialement des conditions du mariage. Il faut d'abord examiner en quelle année se place la naissance de chacun des futurs époux. De ce point de vue, les années sont caractérisées par un des cinq éléments : eau (*nam*), terre (*din*), feu (*fai*), bois (*mai*) et fer (*lek*). Ainsi les années du Rat et du Porc (*cai* et *kai* sont des années d'eau ; celles du Bœuf, du Tigre et du Dragon (*pao*, *yi*, *si*), de terre ; celles du Serpent et du Cheval (*sai*, *xaṅa*), de feu ; celles du Lièvre et du Chien (*mao*, *sĕt*), de bois ; celles de la Chèvre, du Singe et du Coq (*mot*, *san*, *rao*), de fer. Il y a des combinaisons favorables (eau et terre) et d'autres funestes (eau et feu). Donc un homme né dans une année du Rat pourra épouser une jeune fille née dans une année du Tigre, mais jamais une autre née dans l'année du Serpent.

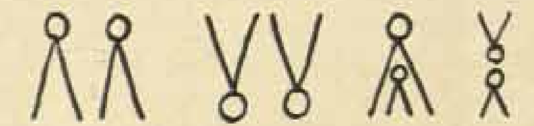
Ce n'est pas tout : les pères des fiancés doivent être, eux aussi, dans un rapport autorisé. D'après leur année de naissance, ils sont qualifiés de *tevada*, *kon* ou *yak* (dieu, homme, yakṣa) : si l'un des pères est *tevada* et l'autre *yak*, le mariage est contre-indiqué ; rien ne s'y oppose au contraire, si les pères sont tous deux *yak*, ou si l'un est *tevada* et l'autre « homme ».

---

(1) Outre celui qui fait suite au *Suphasit* (infra).

(2) Ms. de Vat That. Papier. 24 ff. doubles de 17 lignes. Ecriture tham. Tableaux et figures.

Enfin il faut choisir un jour faste pour les noces. Les trente jours du mois sont marqués de l'une des quatre figures suivantes :



La première seule est favorable ; les autres présagent respectivement la mort prématurée du mari, la mort de la femme à la suite d'un accouchement, enfin le divorce.

On fait usage dans les calculs astrologiques d'un cercle formé d'une série de 8 animaux, savoir :

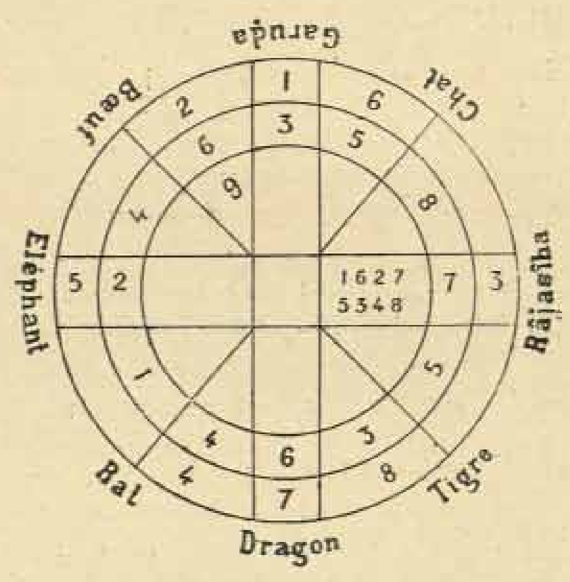
1. Bœuf.
2. Garuḍa.
3. Chat.
4. Rājasīha.
5. Tigre.
6. Dragon.
7. Rat.
8. Eléphant.

Le ms. de Vat That donne le modèle d'un cercle de ce genre, qui porte au centre : « dissa *tañ* 8 ». Les 8 animaux correspondent donc aux 8 points cardinaux. Ceci est confirmé par un *kbuon* cambodgien, qui les met de plus en rapport avec les lettres de l'alphabet pour les inductions à tirer des noms. Voici le tableau de ces correspondances [1] :

Animaux	*Nos*	*Points cardinaux*	*Lettres de l'alphabet*
Garuḍa	1	Sud-Ouest	Voyelles
Tigre	2	Ouest	Gutturales
Rājasīha	3	Nord-Ouest	Palatales
Chien	4	Nord	Cérébrales
Dragon	7	Nord-Est	Dentales
Rat	5	Est	Labiales
Eléphant	8	Sud-Est	Semi-voyelles
Chèvre	6	Sud	s, h, ḷ

(1) Dans la série cambodgienne, le *chat* est remplacé par le *chien* et le *bœuf* par la *chèvre*. En outre, l'ordre des animaux est différent.

Il existe à Vieng Chan, dans le hall de la Résidence supérieure, une grande dalle sculptée provenant de Vat Si Muong et qui porte un de ces cercles divinatoires, mesurant environ 1 m. 5 de haut sur 1 m. 15 de large (pl. IX). Les huit animaux sont rangés en file autour de la circonférence. Les numéros correspondants sont inscrits, comme le montre la figure ci-dessous, dans deux zones concentriques, la zone extérieure contenant les chiffres 1-8, l'intérieure les séries 1-8, 3-6. Deux autres compartiments, vers le centre, renferment, l'un le chiffre 9, l'autre les chiffres 1-8 disposés sur deux lignes, dans un ordre particulier ([1]).



Je regrette de ne pouvoir donner aucun renseignement sur l'usage pratique de cette figure. Peut-être l'étude du *horaçâstra* laotien fournira-t-elle la clef de ce petit problème.

Au Cambodge, on fait usage de 7 de ces tableaux correspondant aux 7 jours de la semaine ; la situation des animaux par rapport aux 7 jours diffère. On s'en sert pour déterminer la position où on doit se placer pour différents actes de la vie, par exemple, pour soutenir un procès au tribunal, labourer une rizière, livrer bataille. Pour un procès, il faut avoir Krut derrière soi, c'est-à-dire tourner le dos au point cardinal occupé ce jour-là par Krut ; pour faire les rizières ou livrer bataille, il faut avoir respectivement derrière soi le chat et le răčsi.

---

(1) Dans la transcription ci-dessus de la planche IX, les deux lignes de chiffres ont été, faute de place, ramenées un peu plus bas.

RĀJASAVAṆĪ

Ce texte se trouve dans un ms. de Vat That Luong (A, 41 ff.), dont une copie assez négligée (B, 37 ff.) a été faite pour l'Ecole française d'Extrême-Orient. Dans cette dernière, la *Rājasavaṇī* se termine, au f° 21 v°, par ces mots : *Nītisata Rājasavaṇī lèo*. « Le nītiçāstra *Rājasavaṇī* est terminé. »

La *Rājasavaṇī* est donc un traité de politique (*nītiçāstra*) ; elle offre un intérêt particulier en ce qu'elle nous conduit hors du domaine bouddhique pour nous introduire dans celui du brahmanisme et même du sanskrit. Elle a la forme d'une glose sur des *gāthās* tirées d'ouvrages cités sous les titres suivants :

Rājasādhikā	Rājanīti
Abhidhānaçabda	Rājamaṇḍa
Abhidhāna-ṭīkā	Vilāsinī
Saddanīti	Tantra
Amarakoça	Saṃyuttanikāya

L'ouvrage se divise en 3 chapitres : I. Le Roi (*rājā*). II. Le gouvernement (*rājakān* = °*kārya*) ; III. Les devoirs du Roi (*rājakicca*).

I. *Le Roi*. — Il est roi souverain (*praya cakkavatti*) ou chef local (*padesarāja*).

Quels sont les attributs du Roi ?

1° les 4 *saṅgahavatthu* ou « éléments de popularité » :

dānañ ca piyavācā ca atthacariyā samānatā
cattāro saṅgahā loke devesu manussesu pi ||

« La libéralité, l'affabilité, un gouvernement bienfaisant, l'impartialité : voilà les quatre [causes de] popularité qui existent au monde, soit chez les dieux, soit chez les hommes. »

2° les 5 « devoirs royaux » (*rājadhamma*) : ce sont eux qui justifient son titre, car « pañcahi rājadhammehi jane rāmapetīti rājā ». Ces dhamma sont énumérés dans une stance tirée de la *Rājasādhikā*, malheureusement très altérée :

sassamedha[ṃ] purisamedha[ṃ] samāpāsa[ṃ] vajjapeyya[ṃ] niraggalaṃ
pañc'eva saṅgahā loke dhammikānaṃ sudhīmataṃ
te katvā sukhito hoti devesu manussesu ca || Gāthā nai Rājasādhikā ||

On reconnaît du premier coup dans cette liste trois des sacrifices védiques : *açvamedha*, *puruṣamedha*, *vājapeya*. Mais ce n'est pas ainsi que le glossateur de la *Rājasavaṇī* explique ces termes, qui sans doute avaient, de son

Cercle astrologique (Vieng Chan).

temps, perdu leur sens traditionnel. Pour lui, *sassamedhaṃ* (sa+açvamedham) représente *sasya-medhaṃ*, « l'intelligence des moissons », grâce à laquelle le roi, connaissant la quantité de riz récolté, en prélève un dixième et laisse le reste au propriétaire. *Purisamedhaṃ*, c'est « l'intelligence des hommes », c'est-à-dire des soldats, qui consiste à suspendre les expéditions pendant les trois mois de la saison des pluies et à verser la solde en temps utile. *Samāpāsaṃ*, c'est la bonté : par elle le roi captive le cœur des hommes, comme un chasseur prend le gibier dans ses rêts ; il prête aux malheureux, sans exiger d'intérêts pendant trois ans. (Cette définition est sans doute tirée tant bien que mal des mots *samā* « année » et *pāsa* « rêts ».) *Vājapeyyaṃ*, c'est un langage aimable (sans doute par analogie de *vācā piyā*). Enfin *niraggalaṃ*, « sans verrou », c'est la sage administration qui fait régner la paix, écarte tout danger et dispense les habitants de se verrouiller dans leurs maisons.

3° « Il brille par les 5 *yajña*, c'est pourquoi il se nomme roi » (pañcahi yajñehi rājetīti rājā).

Les *yajña* dont il est question ici ne sont pas des sacrifices, mais des « actes convenables » (kan xŏp). Ce sont : a) *daṇḍakamma*, la punition des méchants ; b) *pūjā*, l'honneur témoigné aux gens de bien ; c) *assamedha*, comme dans l'énumération des 5 rājadhamma ; d) *agayā-sandāgati* (cor. *agamyachandāgati*, « le fait de ne pas s'abandonner aux désirs défendus » ?) ; e) *atthasupradaksa* (cor. *arthasudakṣa*, « l'adresse à atteindre le but »).

4° Les 4 *upāya* « moyens » :

> daṇḍa-bheda-sāma-dānāny upāyā caturo ime
> upalāpo tu bhedo daṇḍo tu sāhasandamo || Gāthā abhidhānasap ||

« Le châtiment, la désunion, la conciliation, les largesses, voilà les quatre moyens : la désunion [s'opère au moyen de] discours, le châtiment s'impose par la force. »

Les *upāya* se subdivisent : il y a 3 sortes de *daṇḍa*, 3 de *bheda*, 5 de *sāma* et 5 de *dāna* :

a) *Daṇḍa* :

> vadho dhanuggahaṃ vedhaṃ parikleso........
> daṇḍo pi daṇḍaviññuhi..... tividho mato || (1)

« La mort, la confiscation, les supplices ; voilà les trois espèces de châtiment, selon les criminalistes ».

---

(1) Ce texte n'est pas cité, mais seulement glosé par le traducteur, qui a omis quelques mots. Pour *vedhaṃ parikleso* il faut peut-être lire *vedhaparikleso*, « le supplice du pal ».

b) *Bheda :*

sneharāgāpanāyanaṃ sāhasoppādanaṃ tathā
saṅgajjanañ ca bhedo yaṃ taññuhi tividho mato ||

« Eloigner [des autres] l'affection et l'amour, susciter la violence, conquérir [pour soi-même] l'attachement : voilà les trois sortes de division admises par les connaisseurs ».

c) *Sāma :*

aññamaññopakaraṇaṃ dassanaṃ gurukittinaṃ (1)
sambandhassa samakkhānaṃ āyattisaṃpakāsanaṃ
tathā sosarayā (?) sādhu tathā sāmiti svappakaṃ (2)
iti sāmavidhiññuhi sāma pañcavidhaṃ mataṃ || Ṭīkābhidhāna ||

« Réciprocité de services, discernement des honneurs dus aux personnes influentes, affirmation des liens [d'amitié], déclaration de subordination. . . telles sont les cinq sortes de conciliation admises par ceux qui connaissent les procédés de conciliation ».

d) *Dāna :*

yo sampattadhanossaggo uttama-majjhimādhamo
patidānaṃ tathā tassa gahitassānumodanaṃ
dabbadānam apubbañ ca sayaggahappattanam
deyyassa paṭimokkho ca dānaṃ pañcavidhaṃ matam || Ṭīkābhidhāna ||

« Le don est de 5 sortes : dépenser sa richesse acquise en libéralités [qui sont de 3 degrés] : suprêmes, moyennes et inférieures ; — faire des présents en retour de ceux qu'on a reçus ; — donner des choses précieuses sans motif antérieur ; — ne pas réclamer son dû ; — accorder des exemptions de taxes. »

5° Les 5 *rājānubhāva :*

tejo ussaho manto ca pabhūtasatti paṇḍito (3)
pañc'ime anubhāvo ti vuccati prabhavo ti ca || Gāthā Saddanit ||

« Splendeur, persévérance, pouvoir magique, puissance souveraine, sagesse : ces 5 [attributs] sont appelés *anubhāva* et *prabhava.* »

Il y a deux sortes de *tejas*, celui qui vient du trésor (koça) et celui qui vient de l'autorité (daṇḍa) :

pabhāva daṇḍajaṃ tejo pratāpāt tu ca kosaja || Gāthā Amarakosa || (4)

---

(1) Glose : *gurakattanaṃ.*

(2) Glose : *cappakaṃ.*

(3) Ms. *pabhuta so ti.* D'après le glossateur, *pabhūta* = *pabhātā*, l'état de *pabhū*, de souverain. *Paṇḍito* est sans doute un équivalent (*metrī causa*) de *pāṇḍityam.*

(4) Le véritable texte de l'Amarakoça (II. 8. 1, 20) porte :
sa pratāpaḥ prabhāvaç ca yat tejaḥ koçadaṇḍajam ||
« Le *tejas*, qui est majesté et puissance, procède du trésor et de l'autorité ».

6° Les 7 *rājaguṇa* (« satapahi rājaguṇehi rājatīti rājā ») :

Indrasyākkasya Vāyusya Yamasya Varuṇasya ca
Candrasya Prathapyasya nṛpa satapaguṇo bhavetaṃ ‖ Rājanīti ‖

Ce çloka est corrompu, mais il ne fait pas doute que le scribe ait voulu reproduire un texte sanskrit, comme le prouvent les génitifs en *-sya* ; les formes *satapa*, qui reflète le skr. *sapta*, et *bhavetaṃ*, skr. *bhavet* (pāli *bhave*) ; enfin et surtout la présence de la voyelle *ṛ* dans *nṛpa* (1). On peut donc restituer le texte à peu près ainsi :

Indrasyārkasya Vāyoç ca Yamasya Varuṇasya ca
Candrasya Pṛthivyāç caiva nṛpaḥ saptaguṇo bhavet ‖

« Le roi a 7 qualités : celles d'Indra, du Soleil, de Vāyu, de Yama, de Varuṇa, de la Lune et de la Terre. »

Selon la glose, le roi épand sa bonté sur le peuple, comme Indra la pluie sur la terre ; il détruit les agents de désordre, comme le soleil sèche l'humidité ; il convertit les méchants et fait progresser les bons, comme le vent souffle également sur toutes les créatures ; il récompense les justes et punit les coupables, comme Yama conduit les uns au ciel, les autres aux enfers ; il aplanit tout à la ressemblance de l'eau calme ; il réjouit le cœur des hommes, comme la clarté de la lune ; il aime tous ses sujets, comme la terre porte tous les hommes, grands et petits, sans distinction.

7° Les 10 *rājadhamma* :

dānaṃ sīlaṃ pariccāgaṃ ājavaṃ maddavaṃ tapaṃ
akodhaṃ avihisañ ca khanti ca avirodhanaṃ ‖ Gāthā Bārāṇasikajātaka ‖

« Libéralité, moralité, détachement, droiture, douceur, austérité, calme, modération, patience, esprit conciliant. »

En résumé, le *rāja* est constitué par 7 *aṅga*, respectivement au nombre de 4, 5, 5, 4, 5, 7, 10 éléments.

Cette première partie se termine (fol. *dhai*, v°, l. 4) par : « rom aṅga 7 an fuñ ni dai 40 lé » (en tout 7 classes qui font 40 articles).

II. *Le gouvernement*. — Le plan de la seconde partie est donné par la stance du début, fort altérée dans le ms., mais qui se laisse restituer avec une entière

(1) Cette même voyelle apparaît plus bas dans *suhṛt*, autre mot sanskrit.

certitude. C'est un çloka *sanskrit*, dont la source n'est pas indiquée, mais qui se retrouve mot pour mot dans le *Nītisāra* de Kamandaki (IV, 1) :

svāmy amātyaç ca rāṣṭrañ ca durgaṃ koço balaṃ suhṛt
paraṃparopakārīdaṃ saptāṅgaṃ rājyam ucyate ||

« Maître, ministre, royaume, forteresse, trésor, armée, alliés, voilà les 7 éléments du gouvernement. »

1. Le *svāmī*, c'est la personne du prince.

2. Les *mantrī* ou *rājamahāmattā* sont au nombre de six : le *senāpati*, général ; le *purohita*, chapelain (glose : *ācārya*) ; l'*akkhadassa*, chargé du plateau d'or ; le *bhaṇḍāgārika*, trésorier ; le *satthagāha*, porte-lance et le *khaggagāha*, porte-glaive. Ces six ministres sont respectivement l'essieu, le miroir, l'œil, la colonne, le père et le gardien du royaume :

nābhādāsakkhi thambho ca pitā rakkho dhipaṇḍito
paramparā pubbarājūnaṃ dhiranto (?) yāv'ajjatana || Gāthā Tanta ||

Après les *mahāmatta* viennent les six *anumatta*. Ce sont le *pāṭihāra*, portier ; le *dūta*, messager ; le *lekhaka*, peintre ; le *sūda*, cuisinier ; le *vejja*, médecin ; le *gaṇaka*, comptable (nai nañsır).

Enfin un dernier groupe comprend les *rājaparicārika*, également au nombre de six : gardiens du harem, secrétaires, bourreaux, porte-clefs, petits serviteurs, esclaves ([1]).

3. Le *rāṣṭraṃ* comprend les villes fortifiées et la campagne (*janapada*).

4. Le *duggaṃ*, ce sont les villes et villages, protégés par des obstacles naturels et artificiels, qui gardent les routes et arrêtent la marche de l'ennemi.

5. Le *koso*, c'est le trésor ou les magasins royaux, dont l'objet principal est d'assister les malheureux et particulièrement de remédier à la disette.

6. Le *balaṃ* est l'armée à quatre corps (caturaṅga-senā) : éléphants, cavalerie, chars, infanterie.

7. Les *sakhi* sont les amis du roi. Il doit éviter ceux qui ont les 8 défauts. Quels sont les 8 défauts ?

ālasyaṃ mukharaṃ thaddhaṃ pharusaṃ vyapanaṃ sathaṃ
āgantukaṃ akālikaṃ mitaṃ tyaje narādhipaḥ || Gāthā Vilāsinī ||

« Le roi doit éviter de prendre pour ami l'homme indolent, bavard, entêté, violent, malveillant, fourbe, capricieux, inconsidéré. »

Les 6 qualités (lakkhaṇa) sont énumérées dans un vers du même ouvrage, qui toutefois n'est pas cité intégralement : elles consistent à rendre

---

([1]) Cette partie du texte est peu claire.

au prince ses bienfaits, à ne pas l'abandonner dans la détresse, à lui donner promptement ce qu'il désire, etc.

Une autre caractéristique du roi est la possession des sept *maṅgala* ou *ratana* : roue, éléphant, cheval, femme, joyau (maṇi), banquier (seṭṭhi), général (pariṇāyaka), qui ne sont *maṅgala* « propices » qu'à la condition de posséder certaines qualités et d'être exempts de certains défauts. Ces caractères ne sont pas énumérés en détail et on renvoie le lecteur aux traités spéciaux : le *Lakkhaṇasātra*, où il est traité des marques du cheval, etc. ; le *Cintāmaṇi-srīratanajoti-paropakārasātra*, qui enseigne les signes des joyaux (rubis, etc.) et comment on doit les porter en harmonie avec l'année, le mois, le jour, l'heure de sa naissance, avec son nom et sa famille ; le *Naralakkhaṇa*, dans lequel les ṛṣis Narada, Vararuci et Prayāta exposent les caractéristiques des femmes. Sur ce point notre texte est un peu plus prolixe. Il énumère les 5 *vata* de la femme envers son mari : elle doit se lever avant lui (*pubbutthāyinī*), se coucher après lui (*paccāpatinī*, cor. *paccānipātinī*), être empressée (*vikārapaṭisāvinī*, cor. *kiṅkārapatissāvinī*), agréable dans sa conduite (*manāpacāriṇī*) et aimable dans ses paroles (*piyavādinī*). Une telle femme est dite *nārīrūpaṃ patibbataṃ*.

Il y a 7 espèces de femmes, d'après ce que le Buddha dit à Sujātā, bru d'Anāthapiṇḍika, dans le *Tikanipāta* (¹) : l'épouse meurtrière, voleuse, ennemie, mère, sœur cadette, amie, servante (¹). Les trois premières renaissent en enfer, les quatre autres au ciel.

Les fils sont de trois sortes : celui qui est, par ses qualités, supérieur à ses parents (*atijāta*), celui qui leur est égal (*anujāta*), celui qui leur est inférieur (*avajāta*). Les deux premiers seuls peuvent être élevés aux dignités d'*uparāja* ou de prince héritier (*pariṇāyaka*).

Voilà les sept *maṅgala* qui constituent le *rajjaṃ*.

III. *Rājakicca*. — Le roi doit, comme le lion, combattre et détruire les ennemis. En outre, il ne doit pas boire de liqueur enivrante : « S'il ne boit pas d'alcool, il est beau, fort, sage, sans trouble dans les assemblées, capable de gouverner tous les êtres ».

suraṃ apibitvā na kadāci mūḷho
vaṇṇo balo ñāṇabalena yutto
amaṅkubhūto parisāmajjhe
sakko vinetuṃ sakalā pajānaṃ ‖ Gāthā Rājasādhikā ‖

En boit-il ? « Il traite sa mère comme une épouse et sa femme comme une mère ; il prend un puits pour une maison, une mare pour l'océan et la mer

(¹) *Sujātajātaka*, n° 269 (II, p. 347) : *vadhakā, corī, ayyā, mātā, bhaginī, sakhī, dāsī*.

pour un ruisseau. Le roi même, il le traite en camarade. Quelle sottise ne commet pas l'ivrogne ? »

patnīyati *madavajanaṃ* (?) mātaraṃ
jalasilākūpaṃ gehayati jalaṃ va udadhīyati
dalāpaisvaraṃ (?) salilāyati patthivaṃ pi mittayati
maddavavānaṃ (?) kiṃ asubhaṃ na kuryād madyapaḥ ‖ Gathā Rayogayaka ? ‖

Le roi doit protéger les trois mandarins qu'on appelle le Sol du pays, l'Œil du pays, la Ceinture du pays.

bhūtalaṃ samiddhākhyātaṃ nagarassakkhimekhalā
tayo pakārā rājena rakkhitabbā avañcalaṃ ‖ Gāthā Rājamaṇḍa ‖

Il y a quatre hommes que le roi doit nourrir comme sa propre mère : le purohita, l'astrologue, le ministre et le médecin :

purodhā gaṇako mantī vedyas tv api catutthakaḥ
kṛcchreṇāpi sadā poṣyā rājñā ammā siyā yathā ‖

Les haïr, c'est courir à sa ruine. Le roi qui hait l'astrologue perd la prospérité ; celui qui hait le médecin perd la vie ; celui qui hait le brahmane (purohita) perd l'une et l'autre.

Ici se termine la *Rājasavaṇī*.

Le texte qui vient ensuite dans le manuscrit est un petit traité de morale bouddhique sans intérêt spécial. Les citations sont empruntées aux sources rdinaires, mais elles ne semblent pas être toujours exactes, si on en juge par la stance suivante qui est donnée comme provenant de l'*Itivuttakam*, mais que je n'ai pas réussi à y découvrir :

sandā ([1]) dosā bhayā mohā yo dhammaṃ ativattati
nihassati tassa yaso kālapakkhe va candimā ‖ Gāthā Itivuttaka ‖

« Si quelqu'un, par convoitise, haine, crainte ou égarement ([2]), transgresse la loi, sa gloire s'éclipsera, comme la lune pendant la quinzaine noire. »

A la suite du *Suphasit*, dont nous allons parler, se trouve un petit nītiçāstra, intitulé *Sattaharadhamma*, qui est une sorte de manuel du parfait fonctionnaire, sous forme d'énumérations analogues à celles de la *Rājasavaṇī* : 9 pārājika ou fautes contre le roi ; 4 saṅgahavatthu ou règles à suivre pour se concilier la faveur des populations ; 3 dhamma (khanti, sacca, kataññutā), etc.

([1]) *sic* pour *chandā* ; *s* pour *ch* est très commun dans les mss. laotiens.
([2]) Il est question, dans ce qui précède, des 4 *agati*.

Suphasit

On peut rattacher au Nītiçāstra le *Suphasit* (Subhāsita), recueil de maximes sur la vie pratique (1). Il est écrit en distiques, dont deux sont parfois réunis par le sens, de manière à former un quatrain. Le nombre des syllabes est variable. La forme en est concise et souvent la maxime n'est que suggérée par une comparaison. Voici quelques exemples, qui donneront une idée suffisante de cette littérature :

kon dai bo dai suphasit pai sănam
cak pak ca kêñ kham khêk kha

« Ceux qui ignorent le Su*ph*asit, s'ils entrent au Conseil, sont embarrassés pour parler [même] aux étrangers et aux esclaves. »

mon ya yăñ ham dai ñu pit
bo haṃ dai yăñ cai cĭt phu ray

« Les formules et les remèdes peuvent maîtriser les serpents venimeux ; mais rien ne peut maîtriser le cœur du méchant. »

uppala bua krămŭt kơt klañ tom
pa ko loi loñ yon yư fưa

« Les lotus ont beau naître dans la boue : les poissons les caressent et séjournent parmi eux en amis. » [L'homme de bien est toujours recherché, fût-il dans une humble condition.]

khao khõñ mi prasơt tê tiem ton
yam mưa mi kaṃ kanvoñ ko yăñ xoi pañ

« Le bien le plus précieux doit toujours rester près de nous ; au moment critique, il sera là pour nous aider. »

kop khiet ka klat cak ru ma
tien yõm pen ahan kai ka im tõñ
kon thoi ka klat cak ti pơñ yam dai
năp mư vay vên khõñ khat mien mon com

« Si les grenouilles sortent de leur trou, elles deviennent la proie des coqs et des corbeaux qui s'en repaissent. Si les méchants quittent leur appui, de jour en jour ils se ruinent et sombrent. »

---

(1) Le ms. de l'EFEO, L. 70 comprend trois ouvrages distincts ; 1° *Kõñ Suphasit* (18 ff. numérotés 1-18) ; 2° *Aṇacak Thammacak* (14 ff. cotés *ka-kkhā*) : code des délits et des peines ; 3° *Sallaharadhamma* (24 ff.) : devoirs du fonctionnaire.

ru hlăk lê kŭn klam lưa măk kodi
mi phu yo yok thŏṅ ciṅ dai thưṅ săthan

« On a beau avoir beaucoup de science et de talents ; il faut des protections pour parvenir. »

dŏk mai mêṅ phu sêo suêṅ ha
mèn yu kai turetura ko yaṅ hŏm huoṅ tao

« La fleur est toujours recherchée des abeilles ; même si elles en sont très loin, elles accourent à son parfum ([1]) ».

Un grand nombre de proverbes qui ont cours en Indochine proviennent d'un recueil pāli en 400 stances environ, intitulé *Lokanīti* ([2]). Cet ouvrage ne figure pas dans le catalogue de la B. R. de Luang Prabang, bien que sa présence ait été constatée, en 1914, à Vat That. On n'y trouve pas non plus deux recueils de conseils pratiques connus au Siam sous le nom de *Piphek sŏn bŭt*, « Conseils de Vibhīṣaṇa à son fils », et *Pāli sŏn nŏṅ*, « Conseils de Bāli à son frère cadet » ([3]).

L'ouvrage intitulé « Conseils d'un grand-père à son petit-fils », *Pu sŏn lan*, avec sa contre-partie, les « Conseils d'un petit-fils à son grand-père », *Lan sŏn pu*, forme, dit le colonel Gerini, « le manuel le plus réputé d'*apophtegmatical lore* pour le Laos oriental, où il est non seulement beaucoup lu, mais appris par cœur dans tout le pays, depuis Luang Prabang au Nord, jusqu'à Ubon au Sud » ([4]). Si tel est le cas, il est singulier que seul, le second de ces recueils soit représenté à Luang Prabang et, semble-t-il, par un manuscrit unique; ceux que l'Uparat possédait jadis ont disparu.

([1]) Il serait à désirer que le *Suphasit* laotien fût édité et traduit comme le *Suphasit* siamois l'a été par le colonel Gerini : *On the Siamese Proverbs and idiomatic expressions*. (Journal of the Siam Society, 1904.) En appendice à ce travail se trouve une quinzaine de proverbes laotiens.

([2]) Sur les 7 kaṇḍa dont il se compose, 6 ont été imprimés dans la revue *Vajirañan*, in-8°, t. II (1885), fasc. 7, p. 60-86. La même revue a publié une traduction en vers accompagnée du texte pāli, par le Phya Srī Sunthon Vohan « Nŏi » (1822-1891) et une autre traduction, également en vers, écrite en 1835 par le prince Dechādison, fils du roi Phuttha Lơt La. Cette dernière a été rééditée en 1904 par le Ministère de l'Instruction publique dans la collection des classiques siamois. Le *Vajirañan* avait également commencé en 1899 (p. 744-757) la publication d'une série d'« Adages laotiens de Xieng Mai » (*Suphasit Lao Xieṅ*), qui est restée interrompue. (Gerini, *op. laud.*, p. 42-43, 136.)

([3]) Ces instructions sont attribuées à deux héros du Rāmāyaṇa : le rākṣasa Vibhīṣaṇa qui, banni par son frère Rāvaṇa, les adresse à sa famille avant de partir ; et le roi des singes Bāli qui, blessé par la flèche de Rāma, instruit, avant de mourir, son frère cadet Sugrīva. Le fonds cambodgien de l'EFEO. possède une version khmère de ce dernier texte (*Kbuon krŏṅ Pāli*), Camb. p. 45, 54.

([4]) Gerini, *op. laud.*, p. 110.

IX

TEXTES HISTORIQUES ET LÉGENDAIRES

Nitan Khun Borom.

La principale chronique laotienne est celle qui est intitulée *Nitan Khun Borom*, en 4 fascicules. Elle commence aux origines légendaires du royaume de Lan Xang et s'arrête à l'avènement du *Praya* Sen en 1572.

Après quelques renseignements préliminaires sur les dieux et les génies protecteurs du Laos, le chroniqueur raconte comment deux *rưsi* fixèrent la place des mưong futurs ; comment Khun Borom, fils d'Indra, fut envoyé du ciel pour fonder le royaume de Lan Xang ; comment deux courges donnèrent naissance aux hommes, aux animaux et à tous les produits requis par la vie civilisée ; comment Khun Borom partagea les régions qui forment aujourd'hui l'Indochine entre ses quatorze fils, dont l'aîné, Kun Lo, régna à Xień Doṅ-Xień *Tōṅ* (Luang Prabang). Puis, de cette période légendaire le récit saute brusquement à l'avènement de Fa Ñum (1353) et retrace en assez grand détail le règne de ce prince (1353-1374) et ceux de ses successeurs : Sam Sên *Tai* (1374-1406), les sept rois éphémères qui passèrent comme des ombres pendant la domination de la sanguinaire Mahâdevî (1406-1438), Cakra*p*ati Pên Pêo (1438-1491), La Sen Kai (1491-1496), Xum*p*u (1496-1501), Vixun (1501-1520), *Pôth*isarat (1520-1547), *P*rä Cei Seta [Jaya Jeṭṭha] (1547-1571) et *P*raya Sen (1572).

Ce texte est caractérisé par l'absence presque complète de dates (celles qui sont données ci-dessus sont empruntées à une autre source). On en trouvera la traduction dans Pavie, *Recherches sur l'histoire*, p. 1-77, sous le titre de : *Histoire du pays de Lan-Chhang Hom Khao.*

Poṅsavadan mưoṅ Lao [1].

Ce *p*oṅsavadan, qui paraît être une compilation moderne de textes plus anciens, est négligemment écrit, et les dates sont souvent incohérentes.

---

[1] Deux recensions présentant certaines différences : A. Bibl. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Mss. Lao. n° 11, 69 ff. ; B. n° 72, 72 ff., copie d'un ms. appartenant au Latsabut de Luang Prabang. Ecriture thai.

Il commence par la légende des maharṣis qui fixent l'emplacement du futur royaume. Suivent les contes de *Putth*asen et de Can*tap*anit. Le récit passe ensuite aux légendes bien connues des origines de Luang Prabang : le déluge; la courge de Điện-biên-phủ, qui donne naissance aux Khas et aux Laos ; Khun Borom et les débuts de la civilisation ; la destruction du pont par lequel les hommes communiquaient avec les dieux ; la liane gigantesque qui cache le ciel, coupée par Thao Yơ et Ya Ṅam ; le partage des royaumes ; la fondation du Mươṅ Xua par Khun Lo ; la succession des 15 *khun* et des 6 *tao*. Avec les *praya* commence la période historique. Le premier *praya* sur lequel on ait des renseignements précis est Fa Ṅum (1353-1374), qui épouse une fille du roi du Cambodge et introduit le bouddhisme dans le Mươṅ Xua. Suit une chronique, dont la dernière date est 1154 (= 1792 A. D.). On y a joint une série de chronogrammes assez informes que M. Pavie a traduits sous le titre de *Chronologie de l'histoire du pays de Lan-Chhang, Hom Khao* (1).

Poṅsavadan Kăsat Vieṅ Can (2).

Cette compilation renferme un résumé de l'histoire de Luang Prabang depuis Fa Ṅum jusqu'à l'établissement de la capitale à Vieng Chan en 892 (1530 A. D.), puis la chronique des rois de Vieng Chan jusqu'à la mort du Cao Anu (1192-1830 A. D.) et à la prise de Vieng Chan par le Phya Bodin. Elle se termine par quelques additions concernant des événements postérieurs: 1866, avènement du roi de Siam Chulalongkorn ; 1874, invasion des Chinois au Laos et intervention du Siam pour les repousser ; 1893, cession de Vieng Chan et de toute la rive gauche du Mékhong par le roi de Siam au Somdet Pră Cao de Paris; organisation administrative par M. Pavie ; 1901, construction d'un nouveau palais et autres embellissements de la capitale par le Résident supérieur (colonel Tournier).

Pưn Pră Baṅ.

L'*Histoire du* Pră *Baṅ* est une compilation de morceaux hétérogènes dont voici l'énumération :

1° Charte de donation de Sĕn Sieṅ amat au Vat Kéo, datée de sakrat 964 = 1602 A. D. Le dispositif est précédé d'un long historique du Pră Baṅ commençant au règne de Fa Ṅum (voir plus bas la traduction de ce document).

2° Chronique en deux parties : a) *Pubbanidānam* : fonte de la statue miraculeuse à Laṅkā, où elle reste 1400 ans ; au bout de ce temps, le roi

(1) *Mission Pavie. Recherches sur l'histoire*, p. 95-102.

(2) Bibliothèque de l'Ecole française, Mss. Lao n° *p*. 2[3]. Copie moderne sur un cahier européen. Première date : 678 (= 1316 A. D.). Dernière date : 1263 = 1901.

de Laṅkā la cède au roi d'Indapattha (Cambodge); — b) *Aparanidānam*. Histoire du *Prā* Baṅ et des fondations religieuses des rois de Lan Xaṅ depuis Fa Ṅum jusqu'à la mort de Jaya Jeṭṭha (1571). (On remarquera que ces annales s'arrêtent à la même date que l'Histoire de Khun Borom).

3° Charte de fondation de Vat Vixun par le roi Vixun en 874 = 1513 A. D. et mention d'une donation faite à la même pagode par le *Prā* Ten Cao en 894 = 1533 A. D.

4° Légende de Can*ta*panit.

Pưn Pra Kêo.

Le *Prā* Kêo fut taillé par Viçvakarman, à la demande du thera Nāgasena, de Pāṭaliputta, dans une émeraude cédée par les yakṣa du mont Vemullapabbata. Cette statue miraculeuse eut une existence errante : elle passa de Pāṭaliputta à Laṅkā, puis successivement à Indapattha (Cambodge), Ayuthia, Kamphêng Phêt, Lavo, de nouveau à Kamphêng Phêt, Xieng Rai, Xieng Mai, d'où elle fut transportée à Luang Prabang par le roi Jaya Jeṭṭha, fils de *Pòth*isarat (1547).

Le récit s'arrête à cette date. Les destinées ultérieures du *Prā* Kêo sont connues. A peine était-il arrivé à Luang Prabang qu'il fut transporté à Vieng Chan (1), où il resta jusqu'à la prise de cette ville par les Siamois en 1827 : il fut emporté à Bangkok où il est encore, dans le Vat *Prā* Kêo. Le *Prā* Baṅ, qui avait été amené à Vieng Chan en même temps que le *Prā* Kêo et transporté également à Bangkok, fut restitué par les Siamois en 1867. Il est aujourd'hui à Luang Prabang, dans la pagode Vat Mai.

Nitan Praya Cưoṅ Lun (2).

Ce texte est une chronique des principautés du Laos occidental pendant les trois derniers quarts du XIIe siècle. Il se présente comme la paraphrase laotienne d'une chronique pâlie, dont l'existence ne paraît pas douteuse. Ce texte original, intitulé *Vaṃsamālinī*, serait l'œuvre de Buddhaghosa. Cette attribution souffre quelque difficulté du fait que les événements racontés par la *Vaṃsamālinī* sont postérieurs de quelque sept cents ans à son prétendu auteur. Mais cette objection est levée dès les premières lignes : « Mahā Buddhaghosa Thera a composé un livre intitulé *Vaṃsamālinī*, où il fait l'histoire du passé, du présent et de l'avenir. Après avoir achevé les deux premières parties, il passe à la troisième (3). »

---

(1) Par le roi Jaya Jeṭṭha lorsqu'il quitta Luang Prabang pour s'établir à Vieng Chan (Pavie, *Recherches sur l'histoire*, p. 140).

(2) Ms. de l'Ecole française, Lao. n° 76.

(3) Le ms. de Luang Prabang intitulé *Dutiyavaṃsamālinī*. R. 267, est peut-être la seconde partie de cet ouvrage.

En cūḷasakrāt 480 (= 1118 A. D.), année du Chien (tao sĕt), à partir de la naissance de « notre » roi Lava Cakka Deva Rāja, régnait à Jirā, dans le Mɯoṅ Jayanagara ou Mɯoṅ Kha Xay (= Xieng Rai) un roi nommé Surucira-pabbata-cūḷa-rāja, en thai *Praya* Cŏm Rat [1]. Il eut deux fils : 1° Cao Cɯoṅ ; 2° Kularucira Kumāra ou Cao Yi Cɯoṅ Lun [2]. Le roi sacra l'aîné comme « tao praya mahakasat » et le cadet comme « uparat sĕn mɯoṅ ». Quand celui-ci fut en âge de se marier, il fut fiancé à Naṅ Ñŏm Muon, fille de Naṅ Mĕṅ, reine veuve qui régnait sur le Mɯoṅ Mĕṅ.

A cette époque le mɯoṅ Kua Rājadhānī ou Sākya [3] avait un roi déjà vieux, connu sous le nom de *Praya* Kua. Il avait une fille, Ok kĕo, et un neveu, Ĕṅ Ka, qui avait épousé la fille du roi de Lābu (Laos). *Praya* Kua, apprenant que le *Praya* Luṅ Xɯn, roi du Mɯoṅ Ñɯon Yaṅ Lanna (Xieng Mai) avait deux filles d'une grande beauté, se mit en tête de les épouser : après avoir essuyé trois refus, il eut recours à la force et envahit le Lanna en 503 (1141 A. D.). Le roi de ce pays demanda le secours de son neveu, l'uparat Cɯoṅ Lun, en lui offrant son royaume et ses deux filles pour prix de la victoire. Le prince se rendit à cet appel : il tua le *Praya* Kua et mit son armée en fuite. Fidèle à sa promesse, le *Praya* Luṅ Xɯn le sacra roi et lui donna ses filles en mariage.

Après trois ans de règne, Cɯoṅ porta à son tour la guerre dans le Mɯoṅ Kua Pakan, alors gouverné par la veuve du vaincu. Celle-ci fit une défense héroïque ; mais, assiégée dans sa capitale, elle dut capituler et donner sa fille Ok kĕo en mariage au vainqueur, qui se fit sacrer roi et reçut l'hommage du *Praya* Videharat (Yunnan). Après avoir établi un vice-roi pour gouverner le pays, il retourna à Xieng Mai et épousa sa fiancée, fille de Naṅ Mĕṅ, qui fut sa quatrième femme.

Aux royaumes conquis par lui il ajouta le Mɯoṅ Kha Xai à la mort de son frère aîné. Son autorité s'étendit sur 84.000 mɯoṅ. L'aîné de ses fils eut pour

---

(1) Il est intéressant de noter cette tradition sur l'origine de l'ère *cullasakarāj*. Voici le texte pali : « Cūlasaṅkrājasiticatusate svānavasse Lava-cakka-deva-rājuppattito amhakaṃ yada tadā Surucira-pabbata-cūḷarāja-nama kāresi rajjaṃ Jirāyaṃ. » (L'ordre des mots a été changé par le traducteur pour la commodité de la glose.)

(2) Le jeune prince reçut le nom de *Yi*, soit parce qu'il était né dans le 2e mois thai appelé Yi ou Pussa, soit en sa qualité de cadet. « *Ay, yi, sam, sai, ṅua, lok*, etc., étaient les épithètes employées jusqu'à une époque relativement récente pour distinguer les enfants mâles dans l'ordre de leur naissance — comme on peut le voir par la loi de 1731 A. D., dans la collection des Anciennes Lois du Siam, II, p. 7-26, — et signifient *premier, deuxième*, etc. » (Gerini, *Ptolemy's Geogr.*, p. 139, note.)

(3) Ce royaume était situé « dans la région orientale, sur la côte orientale » (*purimadisābhāgamaṇḍale purimatīrato paṭṭhāya*) [phuk 2, f° 1b], ce qui semble indiquer l'Annam ; et en effet il est identifié un peu plus loin (f° 15b) avec le Mɯoṅ Pakan (Pakkantaraṭṭha), qui est une désignation fréquente de l'Annam dans les textes laotiens.

apanage M. Nay, M. Xieṅ *Kɯ*a et M. Hoṅsavatī (Pégou) ; le second M. Pakan, le troisième le Lan Xang (Luang Prabang), et le dernier Xieng Hung.

Il mourut à M. Pakan, âgé de 80 ans. Ses fils allèrent chercher ses os et les placèrent dans un that, à Xieng Mai.

Tel est en résumé le contenu de cette chronique, qui ne compte pas moins de 11 fascicules. Cette longueur anormale résulte d'une part de la prolixité du récit, d'autre part de la forme même de l'ouvrage, qui est une version littérale d'un original pāli doublant le texte laotien. Une étude approfondie pourrait seule décider si cette trame d'évènements renferme quelque élément historique ou si elle n'est d'un bout à l'autre qu'une légende.

Uraṅganidāna.

Il est à peine possible de ranger parmi les textes annalistiques l'*Uraṅgadhātu* ou *Uraṅganidāna*. C'est une compilation incohérente de prédictions du Buddha, de métempsycoses, de miracles, où il est difficile de démêler un sens suivi. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce texte est originaire du Laos, peut-être de Xieng Mai. Il mentionne en effet cette ville comme capitale du pays de Yonavatti. Il parle également des rois de Can*t*aburi Si Sattanak, (ainsi appelé, dit-il, parce que le génie du lieu est un serpent à sept têtes), et nomme le fameux Can*t*apanit. Il note la construction d'un that à Nōṅ *K*ay, dans le mɯoṅ Lao. Le roi Sarak *P*ò*th*ikuman, qui interdit le culte des génies, est très probablement le roi *P*ò*th*isarat, que tous les annalistes glorifient pour cette prohibition (1527). Il est également probable que le roi mentionné après lui sous le titre de *P*raya Suriyavaṅsa Jeyya Cakka Dhammikarāja Seṭṭhādhirāja n'est autre que son successeur Jaya Jeṭṭha (1547-1571). Le titre demeure énigmatique. L'uraṅgadhātu est une relique du Buddha, qui, suivant sa prédiction, sera déposée, avec les reliques des trois Buddhas précédents dans un cetiya situé sur le mont Kamba, ce qui semble être une allusion à Shwe Dagon (Tikumbhaceti).

Chroniques locales

Poṅsavadan mɯoṅ Phu Khieu. — Chronique d'un mɯoṅ du Laos siamois, entre Suvannaphum et Korat. Le premier chef du pays fut un chasseur qui avait offert au Cao Anu de Vieng Chan (1805-1827) un coq habile au rôle d'appeau, et qui reçut en récompense, avec les fonctions de cao mɯoṅ, le titre de *P*rā Kai Sihanat. Son fils, honoré du même nom, fut mis à mort par ordre du roi Anu. Le mɯoṅ obéit ensuite à un chef nommé par le Phya Bodin après la prise de Vieng Chan (1827). Le manuscrit se termine par l'indication des frontières de la circonscription. Un autre, intitulé *Sammano khua mɯoṅ Phu Khieu*, contient le recensement des familles habitant le mɯoṅ.

Nōṅ Sanô. — L'étang de Sanô se trouve à Ayuthia. Cette capitale fut précédée, selon les *Annales du Nord*, par une cité appelée Mɯaṅ Nōṅ Sanô, fondée par le roi Mahā Buddhasāgara en 1198 A. D. [1]. Le ms. intitulé *Nōṅ Sanô*, qui se trouve à Vat Paklai, est une sorte de *poṅsavadan* sous la forme d'une prédiction du Buddha.

Pièces d'archives

Les archives du Cao Maha Uparat de Luang Prabang renferment un certain nombre de pièces intéressantes pour l'histoire du royaume. Nous signalerons notamment :

a) trois lettres adressées à l'empereur de Chine, au roi d'Annam et au roi de Siam pour accompagner le tribut ;

b) diverses ordonnances royales (1850-1853, 1873) ;

c) correspondance administrative (1872) ;

d) brevets de nomination (1872) ;

e) traité d'alliance entre les Sip-song pan-na, Xieng Theng et Luang Prabang (1802) ;

f) itinéraires de Luang Prabang à Hué par les Sip-song chau thai, par les Hua pan et par le Tran-ninh ;

g) opuscule sur les frontières du royaume de Luang Prabang. Ce ms., après avoir raconté la répartition des royaumes entre les 7 fils de Khun Borom, indique en grand détail la frontière du Lan Xang en partant du Tran-ninh, remontant vers Mɯoṅ Lai et redescendant à l'O. du Mékhong. Il rappelle la fondation du Mɯoṅ Can (Vieng Chan), qui toutefois ne brisa pas l'unité du Lan Xang : tandis que l'aîné régnait à Vieng Chan, le cadet gouvernait Luang Prabang. La frontière Sud était à Lipi (Khône Sud), la frontière Nord à Padai ; entre ces deux points la distance était de 100.000 *dam*. En saka 1161 (1799), les deux royaumes se séparèrent. Description de leur frontière.

---

(1) Gerini, *Siam's Intercourse with China*. (Asiatic Quarterly Review, XIII, 1902, p. 121, 125). Le nom de cette ville fournit un exemple frappant de l'incertitude de l'écriture thai : il a été lu Sena, Son et Sanau.

X

TRADITIONS LAOTIENNES

Il n'est pas hors de propos de résumer ici, d'après les ouvrages que nous venons de passer en revue, principalement d'après le *Khun Borom* et les *Poṅsavadan*, les traditions des Laotiens touchant les origines légendaires et historiques de leur pays. Les unes nous intéressent du point de vue du folklore indochinois, les autres du point de vue de l'histoire. Nous entendons par origines historiques les plus anciens événements attestés par des documents indigènes dignes d'une certaine créance : cette période commence au XIVᵉ siècle ; depuis cette époque la tradition paraît sérieuse et, comme on le verra plus bas, certains vestiges archéologiques témoignent en sa faveur.

I. — Origines légendaires

Les génies.

La géographie politique n'est pas l'œuvre des hommes : elle est fixée par les dieux au commencement de chaque kalpa. Aussi le livre de *Khun Borom* (Ms. E. F., Lao. 77) débute-t-il par un petit cours de mythologie comparée destiné à nous faire connaître les génies qui gouvernent le monde, en établissant l'identité des *phi* indigènes avec certains *deva* du panthéon hindou.

« Le peuple appelle Thên Fa Khưn le père de Khun Borom : en réalité c'est le *P*raya In*tat*hipatirat (Indra). On nomme encore le Thên Têṅ, qui n'est autre que Vissanukam *t*evabut (Viṣṇukarma devaputra = Viçvakarman), le Thên *K*on, le Thên Xăn et le Thên Thơk [1]. Ces quatre thên habitent le degré du ciel des Cātummahārājika ; ils gouvernent le monde et surveillent les hommes et les animaux qui font le bien ou le mal. Quand on dit Phi Fa, Phi Thên, il s'agit en réalité du *P*raya In et des quatre *T*ao Catulôk qui s'occupent de noter et de juger les hommes qui font le bien ou le mal, qui pratiquent la vertu ou le

(1) L'énumération est sans doute incomplète, car Viçvakarman n'est pas un des quatre Lokapāla. Un peu plus bas le texte reprend cette énumération sous la forme suivante : « *P*raya In et *P*issanukamma *T*evabut et les quatre *T*ao Catulôk et Naṅ *Thoroṇi* et Naṅ Mekkhala. »

péché. Il y a en outre une déesse appelée Nañ *Th*oroni (= Dharaṇī, la Terre), qui surveille l'eau des libations, et une autre déesse nommée Nañ Mekhala, qui demeure [dans le ciel] et surveille les *praya*, *tao*, khun et tous les hommes qui font le bien ou le mal. Quand les gens disent « phi sɯa mɯoñ », il s'agit en réalité de Nañ *Th*oroni et de Nañ Mekhala [1]. Lorsque les hommes font du bien ou du mal, elles en rendent compte aux quatre *T*ao Catulôk. »

Tel est le petit monde des génies *universels* : Indra au sommet, assisté de son famulus Viçvakarman, puis les quatre Lokapāla, qui veillent à l'ordre du monde, ayant sous leurs ordres deux divinités inférieures : Dharaṇī et Mekhalā.

Viennent ensuite les génies *locaux*, ceux qui gardent le royaume de Lan Xang. Le livre de *Khun Borom* énumère d'abord 15 Nāgarāja (*praya nak*) désignés par le lieu où ils habitent ; il y a ainsi :

1. Le Nāga de la grotte du *Ph*u Xuañ (à l'E. de Luang Prabang, rive droite du Nam Kan).
2. — du *Ph*u Xañ (ou *Ph*u Xañ luoñ, au S. de la ville ; le *Ph*u Xañ noi est à l'Est).
3. — du Kêñ luoñ Nam Xɯoñ. (Le Nam Xɯoñ est un affluent de gauche du Mékhong, en aval du Nam U.)
4. — du Sop Xɯoñ (à l'embouchure de la même rivière).
5. — de Pha rañ mɯoñ *t*i sop U (à l'embouchure du Nam U).
6. — du Kêñ luoñ Nam U (rapide de la même rivière).
7. — du Kêñ tên *t*añ Naṃ Khôñ kêñ oi pha *th*anu (rapide du Mékhong en amont de Pak U).
8. — de Pha Sɯa (en amont de Pak Kan).
9. — de Pha Dio (en face de l'embouchure du Nam Kan), en aval des rochers de Côm *P*ĕt.
10. — de *K*ok Rɯa (sur la rive droite du Mékhong, en aval du précédent).
11. — de *K*ok *T*ōn (d°, en face de l'embouchure du Huei Rôp).
12. — de Pha Tăt kê (d°, en aval du précédent).
13. — de Pha Tañ nay (d°).
14. — de Kêñ tên Naṃ Khôñ dōn *k*uay fum (rapide en face de Sankhalok, au S. de Luang Prabang).
15. — de Pak Sop Rôp (rive gauche, à l'embouchure du Huei Rôp).

Ces « *P*raya nak » sont donc des génies des eaux qui siègent dans les rapides des rivières, à leur confluent et sur les rochers de leurs rives. Leur

---

[1] Mekhala n'est autre que Maṇi-Mekhalā, divinité de la mer, chargée par les Lokapāla de secourir les naufragés vertueux. Cf. *Saṅkhajātaka*, n° 442.

forme naturelle est celle de serpents ; mais ils peuvent prendre la forme humaine. Le plus puissant d'entre eux est le Nāga de Pha Sưa, qui surveille le Nord ; la garde du Sud est confiée à celui de Pak Sop Ròp.

Le compilateur du *Khun Borom*, désireux sans doute de dresser un catalogue aussi complet que possible des génies protecteurs du Lan Xañ, a puisé à d'autres sources et en a rapporté deux nouvelles listes. Il introduit la première par ces mots : « Nous allons parler de Nañ Kañri, du pays de Lan Xang » ; puis, sans dire un seul mot de Nañ Kañri, il procède aussitôt à l'énumération suivante :

1. Ay Xa lơk kơk ; 2. *T*ao Xa *k*ôm fa ; 3. Ay Cët hai ; 4. Pu *P*i si ; 5. Ya *P*i sai ; 6. Nañ Ñơk, demeurant au *Ph*u Xañ ; 7. *P*raya Ñu lưom [« python »] demeurant au *Ph*u Xuañ luoñ.

Ces deux derniers sont époux et ont une fille nommée Pak kuañ hu ri (« bouche large, oreilles collées ») ou Nandadevī.

Tous ces génies sont, dit-il, des « phi sưa mưoñ », qui gardent les frontières du royaume de Lan Xañ.

Le fait que l'un d'entre eux est le « python du *Ph*u Xuañ » indique assez qu'ils appartiennent, comme les premiers, à la race des Nāga : c'est ce que confirme le *P*oñsavadan, qui précise leur généalogie :

« Maintenant nous allons raconter la généalogie des *P*raya Yak venus du mưoñ Lañka. Il y avait un *P*raya Yak nommé Nan*t*a ; sa femme s'appelait Palama*t*evī et leur fille Nañ Kañri. Le mari étant mort, la femme alla épouser le roi d'In*t*apat. Cao *P*u*tt*hasen, fils du roi d'In*t*apat, épousa Nañ Kañri. Tous deux moururent. Les cao latsi inhumèrent leurs cendres sur le bord du Mé Naṃ Khōñ. Il y eut un *P*raya ñu lưom (« python ») demeurant dans la grotte du *Ph*u Xuañ et Nañ *P*raya ñơk (« serpent d'eau ») demeurant au *Ph*u Xañ, près de l'embouchure du Nam Kan, du côté du Nord [1]. Ils se marièrent et eurent un fils nommé *T*ao *P*i si et une fille nommée *P*i sai. Ces deux derniers se marièrent et eurent un fils, Ay Xà lơk vơk, et une fille, Ơy Xà kưm fa. Ceux-ci s'épousèrent à leur tour et eurent un fils, Ay Cët hai mi, et une fille Nañ Pak kuañ hu ri, qui s'épousèrent aussi. Tous ces personnages sont la descendance de Nañ Ramma*t*evī et de Nañ Kañri. »

L'histoire de Nañ Kañri est racontée dans le livre intitulé Pu*tth*a*sen* (v. p. 133) : on y lit que les ossements des deux époux sont devenus deux montagnes, qui se trouvent sur la rive droite du Mékhong en face de Luang Prabang. Mais ce texte ne parle pas, semble-t-il, d'une race de Nāga issue de Nañ Kañri. Peut-être faudrait-il voir ici une fusion de deux légendes : celle de la yakṣiṇī Kañri et celle de la Nāgī vaṃçakarī. Quelle que soit leur origine, [le]ur nature est incontestable : ce sont des serpents protecteurs du pays.

(1) « *Pu* xañ pak Naṃ kan kaṃ nưa. » En réalité les deux *ph*u xañ sont au S. du Nam Kan.

Voici enfin une dernière liste de « phi sưa mươn » fournie par le *Khun Borom*. Sans doute pour mettre une apparence de logique dans ses matériaux, le compilateur qualifie ceux-ci de *devatā* et semble les distinguer des *nāga* ; mais comme deux de ces *devatā* figurent dans le *nāgavaṃça* qui précède, tous doivent apparemment être classés dans la même catégorie. Ceux-ci sont arrangés par couples ; chaque couple est préposé à la garde d'un point cardinal ; celui de l'Ouest ayant été omis, il en reste 3 :

1° Est : Pu *Pi* Si et Nañ *Pi* Sai, demeurant respectivement au *Phu* Xuañ luoñ et au *Phu* Xañ ;

2° Nord : *Kao* Ñao et *Tao* Bun Lưa, demeurant au *Phu* Señ khao kham ;

3° Sud : Cao Fa Sèt et Nañ *Pi* Cittalekhā, fille du Thèn *Kōm*.

Ces *phi sưa mươñ* sont destinés à garder des frontières futures.

Fondation du mươñ Lan Xañ.

Nous sommes, par hypothèse, à l'origine d'une période cosmique où tout est encore confus. Pourtant le plan général du monde est invariable : il doit comprendre 16 grands mươñ et 15 petits mươñ : reste à en fixer les bornes. Ici, nous nous trouvons en présence de deux théories, dont l'une appartient à la cosmogonie bouddhique, l'autre aux traditions indochinoises.

D'après la première, l'organisation du monde est l'œuvre des *prohm*, c'est-à-dire des deva habitant les Brahmaloka. Il y a un Prohm suprême nommé Samantaprohm, qui n'est autre que le futur Buddha : c'est lui qui examine la terre encore vide, en calcule la surface et fixe les lignes générales des mươñ. Puis les Prohm inférieurs plantent les bornes des 16 et 15 mươñ. A cette division en 31 mươñ, notre texte en superpose aussitôt une seconde en 5 régions, sans d'ailleurs se mettre en peine de la faire cadrer avec la première : la région du centre, celle où naissent les Buddhas, est sous la surveillance de Samantaprohm ; les quatre autres ont respectivement pour régents : l'Est, Tap Boramesuon (Parameçvara) ; l'Ouest, *Prā* Narai ; le Nord, Manosiddhi ; le Sud, Silasidhi. Ce dernier est chargé d'enseigner le *sattasīlam*, c'est pourquoi on appelle ce pays Takkasīlanagara (!).

La seconde théorie attribue la délimitation du mươñ Lan Xañ, non à un Prohm, mais à deux ermites (*rưsi* = ṛṣi).

Ces deux saints personnages, deux frères nommés Thoñ et Dvādarasi, lisent dans l'avenir les destinées des Etats et savent reconnaître en quel lieu ils doivent être fondés. Ils s'arrêtent au confluent du Mékhong et du Nam Kan, où ils aperçoivent un arbre remarquable, le *mai tōñ*, haut de 107 brasses royales (*vā luoñ*, 234 mètres), dont le tronc a une circonférence de 17 brasses (34 m.) et dont les branches touffues sont toujours couvertes de fleurs rouges comme la laque. Un autre spectacle retient leur attention : celui du *Phu* Xuañ, « dont la forme est pareille à celle d'un tas de riz. » Cette ressemblance singulière

— et que nous ne tenterons pas d'expliquer — fixe le choix des rưsi sur l'emplacement favorisé de cette double merveille. Ils se mettent aussitôt à planter les bornes du mươṅ. Ces bornes, composées par tiers de bois, d'or et d'argent, ou d'or, d'argent et de cristal, furent au nombre de quatre : une à l'Est, la première posée ; une au centre ; une au Sud, sur le bord N. du Huei Sop Rộp, enfin la dernière au Nord, près du *mai tōṅ*.

Les rưsi choisirent ensuite, pour servir de points de repère, trois rochers appelés Phă Kuaṅ, Phă Yiem et Kon kay fa. Le second est dans l'eau ; le troisième est une grande pierre plate, pareille au siège d'Indra, et marque, au pied du *mai tōṅ*, l'emplacement du futur palais royal.

Les bornes, une fois plantées, furent arrosées d'eau céleste (*nam tip*) et le reste de cette eau fut conservé dans une grotte située sur la rive droite du Mék*h*ong, en face de l'embouchure du Nam Kan, et qui s'appela dès lors *tham nam tieṅ* (« grotte de l'eau invariable »), parce que le niveau en reste toujours le même : c'est cette eau qui sert au sacre des rois.

Cette cérémonie accomplie, les rưsi convoquèrent les Nāgarāja et les Devatā pour leur recommander de garder avec soin le nouveau mươṅ ; puis, tout étant prêt, l'aîné monta au ciel pour obtenir d'Indra l'envoi d'un sage roi chargé de gouverner le pays de Xieṅ Dong-Xieṅ-*T*ōṅ.

Ici le *Khun Borom* introduit son héros, qui descend du ciel et inaugure l'histoire des royaumes thai. Mais les *P*oṅsavadan ont beaucoup à nous dire sur la période qui précéda l'apparition de Khun Borom. C'est à cette époque que le pays fut dépeuplé par le déluge et repeuplé par les hommes issus des courges.

Le déluge.

Nous sommes aux premiers temps du monde. Le ciel et la terre communiquent. Au ciel règne le *P*raya Thên ; sur la terre, trois chefs : Khun Khêt, Khun *K*an et Khun Pu Lan Xơṅ gouvernent une humanité brutale et rétive. La civilisation n'a pas encore commencé : les hommes vivent de chasse et de pêche. Le *P*raya Thên veut sa part de leurs proies ; il la réclame à plusieurs reprises, sans succès. Irrité il se venge par un déluge. Les trois khun ont prévu la catastrophe et construit une maison flottante. Portés par les eaux, ils arrivent au ciel où ils offrent leurs excuses au *P*raya Thên et obtiennent de rester auprès de lui.

Au bout de quelque temps, l'inondation baissa et la terre reparut. Les trois khun demandèrent la permission de retourner au « pays d'en bas » (*mươṅ lum*) : le *P*raya Thên, en les congédiant, leur fit présent d'un buffle.

La légende des courges.

Les trois khun se fixèrent à Na noi oi nu (Mươṅ Thên) et, avec leur buffle, commencèrent à faire des rizières. Mais, au bout de trois ans, le buffle

mourut. De ses narines sortit une liane, qui portait trois courges. Ces fruits devinrent énormes. Quand ils furent arrivés à maturité, on entendit un grand bruit à l'intérieur. Pu Lan Xơñ prit un fer rouge et perça les courges : aussitôt des hommes se précipitèrent en foule au dehors. Ils étaient si nombreux que l'ouverture ne suffisait pas à leur livrer passage : ce que voyant, le khun prit un ciseau et pratiqua de nouvelles sorties. Telle est l'origine des deux races qui peuplent le Laos : les *Kha* sont ceux qui sont sortis par les trous du fer rouge ; les *Thai*, ceux qui sont passés par les entailles du ciseau. Les Kha sont noirs et portent leurs cheveux en chignon (*klao phom*) ; les Thai ont le teint clair et les cheveux courts [1].

Le Khun Pu Lan Xơñ entreprit de civiliser les fils de la courge. Il leur enseigna la construction des maisons, les rites du mariage et des funérailles, le respect des parents et le culte des ancêtres. Mais bientôt les hommes se multiplièrent tellement que les trois khun ne suffirent plus à les gouverner. A leur prière, le *P*raya Thên ou Fa *K*ưn expédia sur la terre, comme *t*ao *p*raya, Khun *K*u et Khun *K*oñ, qui ne réussirent pas ; alors il les rappela et envoya à leur place son fils Khun Borom.

Descente de Khun Borom.

Le roi du ciel fit précéder son fils par le thên Têñ et *P*issanukan (Viçvakarman), qui enseignèrent aux hommes l'agriculture et les arts mécaniques. Puis le cortège céleste se mit en route. Khun Borom, revêtu des insignes royaux, montait un éléphant à défenses croisées nommé Ña kieu ña kŏt, fils d'Airāvaṇa, ayant à ses côtés ses deux femmes Yamma*p*ala, fille du thên *K*om, et Êk *k*êñ, fille du thên Xăñ. Il avait également un cheval merveilleux nommé Xat xưa *p*on ro hok. Il était accompagné des khun *T*hammarat, Sêñ Manôsat, Un, *K*li. Devant lui marchaient le Phu thao Yơ et sa femme Mê Ya Ñam, portant la hache ; derrière lui, le thao Lai et sa femme Mê Mot, portant le coupe-coupe (*pa*) et la bêche (*siem*). C'était un dimanche, jour *kap yi*. Ils descendirent à Na noi oi nu. Les thên Têñ et *P*issanukan remontèrent au ciel pour rendre compte à Fa *K*ưn de leur mission. On s'aperçut alors que parmi les arts utiles enseignés aux hommes on avait oublié la musique : Fa *K*ưn envoya aussitôt le devra Si *K*anthap (= Gandhabba) pour combler cette lacune. Puis, pour se préserver des importunités des humains, il fit couper le pont de rotin qui unissait la terre au ciel. Depuis ce temps, les dieux et les hommes ne communiquent plus ensemble.

---

[1] La légende des courges est une des plus populaires du Laos : on verra plus loin que le rédacteur de la charte de Vat Kéo va jusqu'à en tirer le nom même du royaume.

La liane coupée.

Pendant que Khun Borom organisait le pays d'en bas, on vit s'élever de terre une liane *kưa khao kat*, qui grandit rapidement et couvrit bientôt toute la terre de son ombre. Les hommes cessèrent de voir le ciel et furent privés de lumière et de chaleur. Le roi ordonna de couper cette liane monstrueuse, mais personne n'osait en courir le risque. A la fin, les vieux époux qui précédaient, armés de haches, le fils du ciel descendant sur la terre, Phu Thao Yơ et Mê Ñam, se déclarèrent prêts à entreprendre cette tâche périlleuse. Mais ils stipulèrent qu'après leur mort, ils recevraient des offrandes et seraient invoqués au commencement des repas et des autres occupations. Tout le monde s'y engagea. Alors ils attaquèrent la liane à coups de hache : au bout de trois mois et trois jours, elle tomba et les écrasa dans sa chûte. Mais le soleil brillait de nouveau sur le monde [1].

L'engagement a été tenu. Depuis ce temps il est d'usage, en se mettant au travail ou à table, de dire : « Ma Yơ kin Yơ » (Venez, Yơ ! Mangez, Yơ !) [Les deux époux sont appelés familièrement Phu Yơ Ya Yơ]. De plus un élément essentiel des fêtes laotiennes est une danse où les acteurs, portant d'énormes masques de carton, jouent le rôle de Phu Yơ Ya Yơ, tandis qu'à côté d'eux se dandine l'éléphant de Khun Borom.

Libérés de l'ombre mortelle, les hommes se mirent à cultiver ce pays qui fut appelé Mươṅ Thêṅ parce qu'il avait été créé par le Thên (!)

Fondation des royaumes.

Khun Borom eut sept fils, 4 de sa première femme Yama*p*ala et 3 de sa seconde femme Et *K*êṅ. Il assigna à chacun d'eux un des futurs royaumes indochinois [2] :

Khun Lo reçoit le mươṅ Xieṅ Dong-Xieṅ *T*ōṅ (Luang Prabang) ;
Cet Cươṅ — Xieṅ Khuaṅ (Tran-ninh) ;

---

[1] Nous avons suivi la version du *Poṅsavadan*. Le *Khun Borom* en présente une autre, où sont amalgamées les légendes des courges et de la liane. Un plant de courges, portant deux fruits, naît au milieu d'un étang et s'accroche à un figuier de la rive : tous deux sont d'une taille immense et obscurcissent la lumière du jour. Khun Borom envoie Phu Thao Yơ et sa femme au *Praya* Thên pour lui demander conseil. Ils montent au ciel par le tronc du figuier (et non par un pont). Le Thên ordonne aux vieux époux de couper la liane, quand les courges auront été percées par deux Thên qui vont redescendre avec eux. Les deux Thên percent dans les courges un trou par où sortent hommes, femmes, animaux, plantes, etc. Puis Thao Yơ et Mê Ya Ñam coupent la liane ; Thao Lai et Mè Mot coupent le figuier. La communication est ainsi interrompue entre le ciel et la terre, qui ne s'en trouve que mieux.

[2] La liste diffère quelque peu suivant les sources : celle qui suit est tirée de l'opuscule sur les frontières du royaume de Luang Prabang (*supra*, p. 154).

Yi Pha Lan reçoit le mươn Ho (Chine) ;
Cao Cu Xoṅ — Prakăn (Annam) ;
Cao Sai Foṅ — Yuon (Xieṅ Mai) ;
Cao Khaṃ Phin — Si Ayuthia (Siam) ;
Thao Lokkom — Hoṅsa (Pégou).

Les deux premiers de ces mươn sont les mươn *Lao*. Ils se distinguent nettement de leurs voisins de l'Annam par les coutumes des habitants. C'est ce qu'exprime le dicton suivant :

rươn mi ran ban mi sao
suoy lao
rươn bo mi ran bo mi sao
kư moi soṅ khao
pĕn dĕn ti bo mi ran suoy kĕo

« Maisons à terrasse et à colonnes : dépendance des Lao ; maisons sans terrasse ni colonnes, ce sont les Moï à pantalons blancs. Telle est la limite : pas de terrasse, dépendance des Annamites. »

Ou encore :

rươn mi ran ban mi sao
hai xuon Khun Lo ;
rươn bo mi ran bo mi sao
soṅ moi soṅ khao ;
pĕn dĕn ti lê
ciṅ xư va rươn xu diṅ kin khao cao.

« Maisons à terrasse et à colonnes : part de Khun Lo ; maisons sans terrasse ni colonnes, ce sont les Moï à pantalons blancs. Telle est la limite. On dit [de ceux-ci] : maisons à plancher de terre, mangeurs de riz non-gluant [1]. »

Khun Lo à Mươṅ Xua.

Après avoir fait entre ses fils le partage de la terre, Khun Borom mourut, ainsi que ses deux femmes.

Les fils, ayant célébré les funérailles de leurs parents, partirent après avoir adressé de poétiques adieux aux champs de Na noi, berceau de leur race.

---

(1) La première de ces variantes est empruntée au *Poṅsavadan* B, la deuxième aux « Frontières du royaume de Luang Prabang ». Les maisons annamites sont construites sur le sol même, elles ont un « plancher de terre » ; les maisons laotiennes sont sur pilotis. Le *ran* (lan) est la petite plate-forme découverte devant la paroi antérieure de l'habitation. Le riz non-gluant (*khao cao*) est la nourriture ordinaire des Annamites, tandis que les Laotiens préfèrent le riz gluant (*khao nieu*).

Khun Lo et ses gens descendirent le Nam Ngua jusqu'à son confluent avec le Nam U, puis le Nam U jusqu'à son confluent avec le Mékhong. C'est là qu'il devait établir son royaume. Mais l'endroit était déjà occupé par une tribu kha, dont le chef Ay Kanrañ était le troisième successeur de Khun Xua qui avait fondé le mɯoñ. Khun Lo chassa les Kha qui se retirèrent à Mɯoñ Pha, sur le Nam Ta. En mémoire de la dynastie précédente et peut-être pour y rattacher la sienne, il donna à son fils le nom de Khun Xua, que porta également son deuxième successeur.

Le nouveau royaume est désigné par les noms suivants :

1° *Mɯoñ Xua* (Jăva), parce qu'il eut pour premier chef Khun Xua (1);

2° *Mɯoñ Xieñ Doñ-Xieñ Tõñ*. Sans doute deux villages qui ont formé le noyau primitif du mɯoñ. Ces noms désignent encore les quartiers Sud et Nord de Luang Prabang. Xieñ *Tõñ* tire le sien du *mai tõñ*, qui se trouvait au confluent du Nam Kan ; et Xieñ Doñ d'un petit ruisseau, le Nam Doñ, qui coule au Sud de la ville (2);

3° *Mɯoñ Lan Xañ*. Cette dénomination est moins facile à expliquer. Le *P*oñsavadan A, f° 2b, en donne cette raison que « sept éléphants furent pris par les rɯsi comme marques distinctives » (hĕt ao 7 xañ pĕn ao nimit dai) [?]. Le *P*oñsavadan B croit que le *Ph*u Xañ ayant été choisi par les rɯsi comme une des principales bornes du mɯoñ, celui-ci en prit le nom. Ceci explique *xañ* mais non *lan*. Ce dernier mot signifie « million ». Aussi traduit-on généralement le nom actuel du royaume « Mɯoñ Lan Xañ Rom Khao » par « royaume du Million d'éléphants et du Parasol blanc ». Mais ce sens est fort douteux ; et bien qu'il ait été adopté officiellement pour la désignation de l'Ordre royal de Luang Prabang, il ne paraît pas être universellement admis par les Laotiens. Ils s'en tiennent plutôt au rapport entre le nom du royaume et celui de la montagne, mais sans pouvoir expliquer *lan*. Le colonel Gerini traduit *lan xañ* par « the elephants' grazing ground or the elephants' lawn ». « C'était une allusion, dit-on, à la forme de deux montagnes qui se dressent, l'une à l'Est, l'autre au Sud de la ville, et dont le profil ressemble à celui de deux énormes éléphants [*Ph*u Xañ noi, *Ph*u Xañ luoñ]. Conséquemment, elles furent appelées le grand et le petit éléphant, et la plaine herbue qui s'étend dans l'intervalle fut considérée figurativement comme le *lan xañ*, c'est-à-dire le pâturage des deux pachydermes (3). »

---

(1) D'après la Charte de Vat Kẽo (*infra*, p. 167), le mɯoñ Jăva s'appelle ainsi parce qu'il y naît beaucoup de métaux, *jāyati vatthu*.

(2) Gerini, *Researches on Ptolemy's Geography*, p. 145, et *P*oñsavadan A, au commencement.

(3) Gerini, *op. laud.*, p. 147.

Cette hypothèse ne manque pas de vraisemblance. Cependant un nouvel élément d'incertitude est introduit par le nom pāli : *Sī-Sattanāganahuta* (1). *Nāga* peut signifier « serpent » ou « éléphant ». Quand le *Poṅsavadan* A dit que « sept éléphants furent pris comme marque distinctive », il traduit évidemment « sattanāga » ; mais cette interprétation est fantaisiste, car il n'est nulle part question de sept éléphants. Au contraire les Nāga serpents (au nombre de 15, sinon de 7) figurent dans la légende de la fondation. « La ville des Sept Dragons » serait une dénomination acceptable, s'il n'y avait en plus le mot *nahuta* qui signifie un nombre immense, l'unité suivie de 28 zéros. Multiplier ce nombre par 7 est un pur non-sens. Il est vrai que, selon Gerini, des « native authorities » assurent que *nahuta* a également le sens de « crête » et que *sattanāganahuta* signifie « la crête des sept dragons ». Mais, jusqu'à preuve du contraire, nous croyons que ces « native authorities » ont simplement inventé un sens nouveau pour rendre compte d'un nom obscur.

Il se pourrait d'ailleurs que *satta* « sept » fût une simple corruption de *sata* « cent ». L'inscription de Dansai porte en effet : *çatanāganahuta* (2). Comme les Nāga étaient les génies protecteurs de la ville, il serait explicable qu'on l'eût nommée « la ville des centaines de milliards de Nāga ».

4° *Cudhāmanagarī*, corruption probable de Cūḍāmaṇinagarī, « la ville perle de la couronne ». Ce nom se trouve dans une inscription de 1440 çaka = 1518 A. D. conservée à Bangkok (3).

5° *Mɯoṅ Luoṅ Prā Baṅ*. Lorsque Vieṅ Can devint capitale en 1565, elle prit le nom ancien de Sī Satanāganahuta Lan Xaṅ ; l'ancienne capitale fut dès lors connue sous le nom de *Mɯoṅ Luoṅ Prā Baṅ*, qu'elle a gardé depuis. Ce nom lui vient de la fameuse statue du Buddha, le *Prā* Baṅ, dont on verra plus bas la légende.

II. — Origines historiques

La tradition indigène ne sait rien de la période qui s'étend entre le mythique Khun Lo et le XIVe siècle. Elle conserve seulement une liste de noms de chefs désignés d'abord par le titre de *khun*, puis par celui de *tao*, enfin par celui de *praya*. Il y eut 15 khun et 6 *tao*. Le dernier de ceux-ci, *Tao* Tavaṅ eut pour fils *Praya* Laṅ, le premier des *praya* : c'est à lui que remontent les souvenirs des Laotiens sur leur histoire.

Praya Laṅ, ayant mal gouverné son royaume, fut exilé dans les montagnes (ou mis en cage à Pak U, d'après une autre tradition), et remplacé par son fils

(1) Voir mes *Notes d'épigraphie*, XIV, dans *BEFEO*, XV, p. 33 = p. 257 du tirage à part.
(2) Ce nom se trouve déjà dans le *Kot Monthieraban*, promulgué en 1360 A. D. et qui donne la liste des Etats tributaires du Siam.
(3) Fournereau, *Siam ancien*, n° IV, Vol. I, p. 146.

*Pr*aya Kamphoṅ. Lorsque celui-ci eut un fils, il envoya un messager au roi détrôné pour lui demander quel nom il désirait qu'on donnât à son petit-fils. Le vieillard irrité ne répondit rien sinon : « Phi fa pha ! » (Que le ciel vous foudroie !) En recevant cette réponse, *Pr*aya Kamphoṅ, sans autrement s'en inquiéter, appela son fils Phi Fa (« Génie du ciel »). Ce nom pompeux ne fut guère justifié. Phi Fa n'avait de commun avec le dieu dont il portait le nom qu'un goût très vif pour les femmes, qui ne s'arrêtait même pas aux portes du harem paternel. Il fut chassé et ne régna pas. Avant son expulsion il avait eu un fils, le futur *Pr*aya Fa Ñum, en 678 çaka = 1316 A. D.

Les événements suivants sont racontés en détail dans une charte de donation en faveur de Vat Kèo, qui forme la première partie de l'*Histoire du* Prā *Baṅ* (1). Voici la traduction de ce document daté de 1602 A. D.

Charte en faveur de Vat Kèo.

Nous allons raconter la fondation du monastère de Vat Kèo, qui fut le premier ici.

Jadis le *Pr*aya Fa eut, dès le ventre de sa mère, trente-trois dents aiguës. Tous les mandarins du palais dirent : « C'est un être néfaste ». Ils le prirent, le mirent sur un radeau et l'expulsèrent. Il arriva à l'embarcadère du Mahā Pasămān cao (2). Celui-ci demanda aux gens qui étaient venus avec lui toutes les circonstances de l'affaire ; une fois renseigné, il les fit rester tous [près de lui]. Quelque temps après, le *Pr*aya d'In*t*apath Na*k*ōn Luoṅ (Cambodge) apprit que le religieux avait chez lui le fils du roi de Xieṅ Doṅ-Xieṅ *T*ōṅ. Il le fit demander au *Pr*ā Mahā Pasămān cao et l'éleva comme son fils. Lorsque le prince atteignit l'âge de 16 ans, il lui donna pour femme sa fille appelée Naṅ Kèo Lōt Fa. Ensuite il leva promptement une armée et l'envoya régner à Xieṅ Doṅ-Xieṅ-*T*ōṅ avec Naṅ Kèo Lōt Fa comme reine : celle-ci prit le nom de Deva-ratana-vijita-mahī-dhipati-rājadevī Srī-Indapattha-rājaputtī. [Le *Pr*aya Fa] prit tous les villages et villes, puis il régna à Xieṅ Doṅ-Xieṅ-*T*ōṅ (3). A cette époque, la religion n'était pas encore bien connue dans le royaume de Lan Xaṅ. Le *Pr*aya et sa femme envoyèrent à Na*k*ōn Luoṅ demander à leur beau-père et père la religion, le *Pr*ā Baṅ cao et le Mahā Pasămān qui avait élevé [le roi]. Alors le roi de Na*k*ōn Luoṅ leur donna le *Pr*ā Mahā Pasămān et son frère, qui étaient d'une famille du pays, puis Mahādeva Laṅkā cao, frère aîné, *Pr*ā Mahādeva Laṅkā, frère cadet, et Mahā Nandipañña cao, tous trois

(1) P*ṟa*n *Pr*ā *Baṅ*. Ms. EFEO, Lao. 78. Les traditions laotiennes sur les premiers règnes historiques sont loin d'être en parfait accord ; nous nous en tenons à la charte de Vat Kèo, qui a l'avantage d'être un document de date certaine.

(2) « Mahā Pasămān » est probablement une altération de « Mahā *Pr*ā Samaṇa ».

(3) Les conquêtes de Fa Ñum sont énumérées en grand détail dans le *Khun Borom*.

originaires de Laṅkādīpa et qui en étaient venus avec le *Prä* Baṅ. Ces cinq mahāthera étaient savants et sages, possédaient complètement la doctrine interne et externe (religieuse et profane), principalement tous les *horaçāstra* (traités d'astronomie). Avec les cinq religieux vinrent quatre novices. Le *Prä* Mahā Pasāmān et le *Prä* Mahādeva Laṅkā étaient les chefs. Des gens de l'extérieur (1), parents des cinq religieux, vinrent avec eux de Na*k*ōn Luoṅ : il y avait un groupe de Nay Salana*k*ōn, un de Nay Xieṅ *P*ao, un de l'acan Yana noi, un de l'acan *Th*ammaculla, un de l'acan Sume*th*a, un de Nay Su*p*e, un de Nay Rāhula, un de Nay *P*ò*th*a. Ces gens, formant 500 familles, tous parents des cinq religieux, furent envoyés par le roi de Na*k*ōn Luoṅ. Il envoya avec Naṅ Kéo Lōt Fa : Norasiṅ, un groupe ; Norasan, un groupe ; Noranaray, un groupe ; Noradet, un groupe, quatre hommes connaissant (2) bien le Vedaçāstra, les *sin* (çilpa) et les mantra, habiles à sculpter, à peindre des ornements et des figures, à écrire, à fondre des statues du Buddha par centaines de mille et millions, versés dans toutes les sciences ; ces groupes d'hommes, tous parents, au nombre d'un millier, vinrent avec la nourrice de Naṅ Kéo Lōt Fa. Tous ces hommes vinrent avec Norasiṅ, Norasan, Noranaray et Noradet, et avec la nourrice, tous citoyens de Na*k*ōn Luoṅ, envoyés pour servir Naṅ Kéo Lōt Fa. Le roi de Na*k*ōn Luoṅ envoya aussi le *Prä* Baṅ avec des hommes, le Tripiṭaka avec des hommes, tous accompagnant le *Prä* Mahā Pasāmān et le *Prä* Mahādeva Laṅkā. Les illustres frères, lorsqu'ils arrivèrent à Vieṅ Can, s'y arrêtèrent sept jours ; ils firent ensuite prendre la route de terre au *Prä* Baṅ et à tous les hommes. Arrivé à Vieṅ *K*aṃ (3), le *Prä* Baṅ ne voulut pas aller plus loin, car d'aucune manière on ne put le soulever. Les sorts consultés répondirent : « Le *Prä* Baṅ reste ici. » On l'y laissa donc. Alors le *Prä* Mahā Pasāmān monta par la route de terre avec tous les groupes et arriva au *Ph*u Miṅ (4), [près] de la capitale. Le *P*raya Fa et Naṅ Kéo se hâtèrent d'aller l'accueillir à bras ouverts et installèrent les illustres frères au lieu appelé Na khao cao (5).

---

(1) *Kon pay nök*. La fin du document montre que par cette expression il faut entendre les laïques.

(2) *ru hläk* correspond sans doute à l'expression plus archaïque *ru hluäk* de l'inscription de Jum (BEFEO., XVI, III, 25, n. 3) ; *hläk* ne fait guère que renforcer *ru* : cf. le titre ecclésiastique *läk kam*, « docteur ».

(3) *Vieṅ Kaṃ* est le nom ancien de Ban Ban, à environ 35 kil. N. un peu E. de Xieng Khouang. On montre près du village l'emplacement de l'ancien mưoṅ (Kruṅ kao) où ne subsiste aucun vestige. La route de Vieng Chan à Luang Prabang ne passait certainement pas par ce point, qui est situé beaucoup trop à l'Est. Il faut donc supposer ou que les voyageurs prirent la route de terre en amont de Vieng Chan, vers M. Borikan, ou qu'il existait un autre Vieṅ *K*aṃ. D'après un renseignement qui m'a été fourni, mais que je n'ai pu vérifier, l'ancien Vieṅ *K*aṃ se trouverait dans une région, aujourd'hui déserte, entre le mưoṅ Sanakam et l'embouchure du Nam Mi vers le second tiers supérieur du Keng Chan.

(4) *Ph*u Miṅ, aujourd'hui Doi Niṅ, montagne à 10 kil. E. de Luang Prabang.

(5) Sur l'emplacement de Vat Vixun. *Na khao cao* = « rizières à riz non gluant ».

Ils avaient apporté d'Intapath une histoire qu'ils lurent aux habitants, et où il était dit: « Ce mưoṅ Xua Lan Xaṅ doit son origine aux cao *losi* (*rṣi*), qui plantèrent des pieux comme limites du royaume de Xua Lan Xaṅ : du côté du Nord, on choisit pour point de repère le *Phu* Xaṅ, du côté de l'Est le *Phu* Xuaṅ, au centre le *Phu* Khao Kla (¹), au Sud le *Phu* Xaṅ luoṅ : [c'est pourquoi] on appela ce royaume Lan Xaṅ.

« On l'appela aussi Mưoṅ Lao. Dans ce pays tout le monde était souverain. Autrefois ces hommes étaient sortis d'une courge ; ils devinrent *tao*, *praya* : on les nommait *Tao* Khun Lo : le royaume en prit le nom de Lao.

« Autre explication : *lābu* est un mot pāli qui signifie « courge » : ôtez *u* et changez *b* en *v*, vous avez *lāv* (*lao*), « les gens nés de la courge ». D'après le sens, elle coupe l'oppression (*darathaṃ lavati*), voilà pourquoi on appelle *lābu* le *vallitharo* (²), c'est-à-dire l'aubergine (măk khưa mai) : *lavati*, *lunāti*, « elle fait disparaître ». *daratham* « la chaleur » ; *iti tasmā taṃ vallithalaṃ* « l'aubergine », *lābunāma*, « s'appelle *lābu* », avec le sens d'agent (*kattu-rūpa kattusāt*). *Lābuyaṃ jātīti Lābujo*. Le groupe d'êtres (*yo sattanikāyo*) qui naît (*jāyati*) dans la courge (*lābuyaṃ*) s'appelle (*nāma*) pour cette raison (*iti tasmāt*) « né de la courge » (*lābujo*).

« Ce [pays] porte le nom de Mưoṅ Xua (Javā), parce qu'il est de même sorte (*jāti*) que le Mưoṅ Suvaṇṇabhūmi. Comme le sol, dans les limites de ce royaume, contient de l'or, de l'argent, des pierres précieuses du fer, du cuivre, de l'étain, du plomb, qu'il y a de l'eau et des poissons en abondance, pour cette raison il a reçu le nom de Mưoṅ Javā. D'après le sens, il s'explique ainsi : *jāyati ettha raṭṭhe iti javā suvaṇṇādi vatthu* ; c'est-à-dire : *vatthu*, « l'or etc. » *jāyati* « naît » *ettha raṭṭhe* « dans ce pays » ; *iti tasmā tam raṭṭhaṃ J[av]ā-nāma*, c'est pourquoi ce royaume s'appelle Javā ; *adhikārasāt*, avec le sens du locatif appliqué à ce pays. »

Tel fut le récit du *Pră* Mahā Pasămăn. Alors les religieux demandèrent : « Où est le *Phu* Mōn ? Le *Phu* Naṅ Kaṅri ? le *Kok* Thōn ? Xieṅ Ñām ? » (³).

Le roi savait [seulement] que les gens parlaient de cela comme de choses passées depuis très longtemps. Le mo Xieṅ *pêṅ*, le mo Sên khao *kaṃ*, le mo Xieṅ kêo, tous savants du roi, le mo Naṃ tieṅ khao se souvenaient de la terre, des lieux et des limites, et purent dire en réponse aux religieux, ayant le Mahā Pasămăn pour Saṅghathera : « Tous [ces lieux] sont situés sur l'autre rive du Fleuve. En outre le *Pră* Saṅgha cao demanda : « Où est Xieṅ Hlĕk ? Xieṅ

(¹) Le Cōm Si ou *Phu* Si, près du confluent du Nam Kan et du Mékhong.

(²) Ce mot est écrit une première fois *vaṇṇithara*, et une deuxième *vallithala*.

(³) Le *Phu* Kaṅri (Kaṅhi) est une montagne sur la rive droite du Mékhong en face de Luang Prabang. Le Phu Mon lui fait face. Le *Kok* Thōn est un gouffre dans le Mékhong, un peu en aval de Luang Prabang. En face du *Kok* Thōn est une montagne au pied de laquelle se trouve Xieṅ Ñam.

Tōṅ ? Xieṅ Mōk ? Pha Tāt Kė ? Pha Tāṅ Nay ? Sop Naṃ Doṅ ? Sop Naṃ Rôp ? Ñōn Rôp Bơṅ nưạ ? » (1) Le *Prā* Sangha cao ayant posé ces questions, le *Praya* Fa répondit : « Ce sont des lieux de Xieṅ Doṅ-Xieṅ *Tōṅ* : moi maintenant, ces lieux que le *Prā* Mahāthera cao demande, je les connais : tous les savants en parlent; tout est conforme à l'histoire apportée de Na*k*ōn Luong. » Et le *Praya* Fa ainsi que tous les mahāsena Fa [lurent] toute cette histoire.

Le *Prā* Mahā Pasāmān dit ensuite : « Notre Seigneur le Sabbaññu Gotama est venu et a laissé l'empreinte de son pied à Ñōn Sop Rôp. Les quatre Arahanta cao ont laissé l'empreinte de leurs pieds au sommet du mont Kla : c'est de là que date l'histoire de tous les pays d'autrefois. »

De ce moment le *Prā* Mahā Pasāmān cao se disposa à fonder la religion ; il en demanda la permission au *Praya* Fa en disant : « Nous avons apporté de Na*k*ōn Luoṅ une histoire qui est entièrement exacte : maintenant que nous permet le roi ? » Le *Praya* Fa dit : « Toutes les provinces du mưoṅ Lan Xaṅ, quelles qu'elles soient, sont des endroits [propices] à instituer la religion : je permets aux cao ku de fonder la religion sur la terre de ce mưoṅ Lan Xaṅ. Quant aux bois et aux bambous, en tous les lieux qu'il leur conviendra, je permets aux cao ku d'en prendre à tout moment, sauf dans les jardins et les parcs et hormis les arbres tutélaires (*mai miṅ*) des villages et des villes. A part cela, je permets aux cao ku de les prendre tous. Tout homme qui commettra un délit envers moi, la reine, les senā amāt, et qui réussira à entrer dans les limites des Trois Joyaux, dans les limites des cao ku, je lui fais grâce de la vie. »

Alors le Mahā Pasāmān cao prit les chefs, à commencer par Norasiṅ, Norasan, Noranaray, Noradet, ainsi que les clans de ces quatre cao et les établit au lieu dit Ñōṅ Sop Rôp du Nord, là où l'histoire dit qu'il y a un *Pra* Pādalakkhaṇa (2) du *Prā* Gotama notre seigneur.

Quant à ceux qui étaient les serviteurs de Naṅ Kéo Lōt Fa, il les lui remit.

Lorsque le Mahā Pasāmān mantavanavāsī cao alla s'établir à Ñōn Sop Rôp, c'était le 4e mois, 3e jour de la lune croissante, samedi. Les illustres frères attendirent 6 jours ; ensuite ils prirent les pousses de l'arbre Mahābodhi et les plantèrent en ce lieu en vue d'y bâtir un mahāceti et un vihāra ; on planta ce Mahābodhi le 4e mois, 9e jour de la lune croissante, vendredi.

---

(1) Xieṅ Lėk, à 2 h. de route au N. de Luang Prabang. — Xieṅ Mōk, aujourd'hui King Muok, à 4 h. de marche S. E. de Luang Prabang. — Pha Tāt Kė, aujourd'hui Kap Kė, montagne rocheuse sur la rive droite du Mėkhong, à 1 h en aval de Luang Prabang en face de Savankalôk. — Pha Taṅ Nay, sur la rive gauche, Sop Naṃ Doṅ, l'embouchure du ruisseau qui donne son nom au quartier Sud de Luang Prabang. Sop Naṃ Rôp, embouchure du Huei Rôp. — Ñōn Rôp Bơṅ nưa, source du Nam Rôp, au N. de Luang Prabang.

(2) Le *Prā* Bat se trouve au bord du Mėkhong, un peu au N. du confluent Huei Rôp.

Le jour où on planta l'arbre Mahābodhi, le *Praya* Fa et la reine, les fonctionnaires du palais, les marchands, et le peuple du mưoṅ, passèrent 7 jours en adoration. Ensuite, le 6ᵉ mois, 7ᵉ jour de la lune croissante, dimanche, on éleva un mahāceṭi à l'endroit où on avait planté le Mahābodhi.

Le Mahā Pasămăn prit une relique, l'os d'une phalange de la main droite du Buddha, avec les pierres précieuses que le roi de Na*k*ŏn Luoṅ avait données au *Praya* Fa, et il les déposa [dans le ceṭi] avec la relique. Les choses demeurèrent ainsi pendant deux ans complets. La 3ᵉ année, on construisit Vat Kêo, et on la termina la même année. Naṅ Kêo Lŏt Fa prit une émeraude qu'elle portait et la plaça sur la poitrine du grand Buddha. Elle fit don aux Trois Joyaux dans ce lieu de nombreuses rizières (*ray na*). Elle donna des serfs pour la nourriture des bonzes, 20 familles avec les terres des villages qu'ils habitaient ; des serfs pour entretenir les gongs, 5 familles ; des serfs pour entretenir et balayer la pagode, garder le riz des oblations et la cire des cierges servant au culte du Buddha, 5 familles. La nourrice qui était venue pour la servir, elle la donna au Mahā Pasămăn avec tous ses gens. En venant, ils s'étaient arrêtés dans un village faisant partie du Mưoṅ Kê ; cet endroit s'appelait *K*ôp Phai. Le cao mưn de Mưoṅ Kê donna ce terrain à la nourrice : il avait 1.000 brasses royales de large sur 2.000 de long. Le cao mưn fit faire des rizières pour la subsistance de la nourrice. Ensuite il envoya informer le *Praya* Fa et Naṅ Kêo Lŏt Fa. Le *Praya* dit : « Le cao mưn Kê a donné des terres à la nourrice pour être villages et rizières ; nous en sommes contents. D'autre part nous avons donné la nourrice en présent avec toutes ses possessions ; [donc] les lieux qui sont entrés dans ce patrimoine appartiendront tous à Vat Kêo. » C'est pourquoi ce lieu fut appelé Ban Phai mê nom kap Vat Kêo.

Depuis ce temps, les villages furent très généreux et très bons ; la religion du Buddha resplendit ; les rois firent des largesses à Vat Kêo, prodiguèrent les chartes et les faveurs aux *Pră* Mahāsāmi cao.

Dix-sept ans après la fondation de Vat Kêo, le *Praya* Sam Sên *T*ai Trayabhuvananātha, fils du *Praya* Fa, monta sur le trône. Un an après, il construisit le Vat Manorom et fit fondre une statue en cuivre du Buddha, qui existe encore aujourd'hui dans le Vat Manoratha. Ce Buddha, d'après une inscription sur pierre, pèse 9 lan 7 sen. Le *Praya* Sam Sên *T*ai, pendant son règne, édifia le Vat Uposatha, en face de Vat Kêo ; alors il y eut trois pagodes dans le Mưoṅ Xua.

Lorsque le *Praya* Sam Sên *T*ai mourut, on brûla son corps dans le Suon Thên. La reine et tous les mandarins, à commencer par le Sên Lŭk, élevèrent un *pră* ceṭi et construisirent une pagode qui fut appelée Vat Suon Thên. Depuis lors beaucoup de rois se succédèrent jusqu'à Xeyya Cakkapatti Phên Phêo : trois ans après son avènement, il fit restaurer Vat Kêo ; il l'agrandit, l'orna d'or et d'argent et la couvrit de planches revêtues d'étain. Il bâtit une bibliothèque (*ho taiyapidok*) en face de Vat Kêo, et y plaça tous les livres venus de Na*k*ŏn Luoṅ. Il conféra au *Pră* Mahā*t*ep Laṅkā le titre

de Prā Mahāsāmi Sīlavisuddha Uttamācāriñāṇavisesa vixeyyateyāpidok *k*on Pavara*t*ep Laṅkā cao, et le nomma chef du couvent de Vat Kéo. En conséquence du vœu fait par lui en cette occasion, le *P*raya Cakkapatti Phên Phéo eut 5 fils : *P*rā cao Xieṅ Lo, *P*rā cao Thên *K*am, *P*rā Vixunnalat, *P*rā *T*ao *T*epa, Pra La sên *k*ai ; et [5] filles : Naṅ Muṅ, Naṅ Ruṅ, Naṅ Kĕt, Naṅ *K*aṃ, Naṅ Kên...

Naṅ Si Vaiyaka était âgée de 12 ans lorsqu'elle mourut de la variole. [Le roi] brûla son corps au Vat Monorom et construisit un vihan nommé Vat Xieṅ Kaṅ. Il donna villages et pays qui se trouvaient près de la ville. Il nomma Mahā*t*ep Laṅkā Noi chef du couvent en lui conférant le titre de Mahāsaṅghasena Sāsanabhiromma Uttamasāmi Sīlavisesa *Tepp*alaṅkā cao. Il donna 10 seṭṭi avec leurs familles pour rester les soutiens de Vat Xieṅ Kaṅ. Ce roi constitua des villages, établit des pays ; le monde et la religion étaient satisfaits. Les mandarins et les villageois étaient joyeux.

Depuis Xieṅ *K*an, en allant au Nord jusqu'à Sop *T*a, il y avait 600.000 Lao et 200.000 Kha. De Xieṅ *K*an jusqu'à Xieṅ Sa, en comprenant tous les villages, postes et mưoṅ, il y avait 560.000 habitants. De Nam Rung jusqu'à la frontière, il y avait 540.000 habitants, y compris les cao khun.

Il y eut un éléphant blanc né dans le territoire du mưoṅ Man (Birmanie). Des Birmans (xao Man) vinrent l'annoncer au roi, qui envoya le *T*ao Kên, fils de Mưn Xaṅ *K*aṃ pour le chercher : il y réussit. Cet éléphant devint le précieux éléphant royal de Xieṅ Doṅ-Xieṅ *T*ōṅ.

On a fait ce discours, qui est une histoire racontée depuis l'ancien temps, pour que les *t*ao *p*raya restaurent Vat Kéo et la fassent resplendir comme autrefois ; car ce lieu est le plus glorieux des villages et pays du mưoṅ Lan Xaṅ Xieṅ Doṅ-Xieṅ *T*ōṅ.

En saklat 964, 7ᵉ mois, de la lune croissante le 5ᵉ jour, vendredi, Sên Thieṅ amat a donné une terre héritée de ses ancêtres, à Vat Kéo, le jour où on dora la statue du Buddha de cette pagode. Il a versé l'eau [en signe de donation], devant les religieux, dont les principaux étaient : le Somdet *P*rā Raxa*k*ru cao Rôṅ *k*aṃ, le Somdet *P*rā Saṅ*kh*araxa cao *Th*atu luoṅ, le Somdet Saṅ*kh*araxa cao Uppôsot luoṅ, le Somdet Saṅ*kh*araxa cao Vixun luoṅ, Mahave*t*a*k*u cao. Les gens de l'extérieur (laïques) étaient : le *P*raya Lôk et les Siṅ mưoṅ, dont le principal était Sên Nan*t*a. Ceux qui ont décoré (?) Vat Kéo sont : Sên Kuan et Sên Run ; ceux qui ont préparé la fête (?) sont : Somdet Raxamunti Buri Si Sura*p*ixa cao, qui était cao vat, et Somdet Saṅ*kh*araxa cao Su*tt*havat, qui était *navakaṃ tăt mai* (architecte ?) de la pagode.

Sāmi cao Suon Thên a donné un terrain de Pha khao, ce même jour. A ce moment régnait *P*rā Vorapittathirat cao.

Telle est donc la tradition qui avait cours au commencement du XVIIᵉ siècle sur les premières fondations bouddhiques à Luang Prabang. Nous devons en retenir les faits suivants :

1° Une colonie cambodgienne composée de religieux, de lettrés, d'ouvriers d'art, s'établit à Luang Prabang vers le milieu du XIVe siècle. A sa tête est un moine influent connu sous le nom de Mahā Pasămăn. Il fonde au Sud de la ville, près de l'embouchure du Huei Rôp, un monastère comprenant : a) un *bodhidruma*, figuier banyan sorti d'une pousse provenant de l'arbre sacré de Ceylan ; b) un *cetiya* ; c) un *vihāra* ; d) un temple : le Vat Kêo. A ce même endroit est un Buddhapāda.

2° Sous le *P*raya Sam Sên *T*ai furent édifiés : a) le Vat Manorom, avec un colossal Buddha de bronze, encore existant en 1602 ; b) le Vat Uposatha, en face de Vat Kêo. « Alors il y eut trois pagodes dans le Mɯoṅ Xua. »

La tradition actuelle des moines de Luang Prabang sur la situation des premières pagodes est un peu différente. Elle les localise dans l'angle formé par le rempart et la grande rue, à environ 200 mètres en amont du confluent du Huei Rôp, et à 100 mètres environ de la berge du fleuve. Il y a là un terrain couvert de bâtiments de brique écroulés qui seraient les vestiges de trois pagodes : *Vat Mahā Pasămăn*, *Vat Kêo* et *Vat Pô Laṅkā*. Vat Mahā Pasămăn touchait au rempart ; un peu au Nord se trouvait Vat Kêo et tout près de celle-ci, Vat Pô Laṅkā.

Les recherches que nous avons faites sur le terrain ont fourni quelques données intéressantes. Sur l'emplacement de Vat Pô Laṅkā est une pyramide de briques qui servait de piédestal au vénérable Bodhidruma, rejeton lointain du figuier sacré d'Anurādhapura. Devant l'arbre se dressait une stèle sculptée dite « pierre du Mahā Pasămăn », parce qu'elle aurait été apportée du Cambodge par l'apôtre du Laos. Il y a une quinzaine d'années, dit-on, un orage renversa l'arbre, et la pierre fut brisée ; mais les débris en furent rapportés à la pagode voisine, Vat That Luong, où j'ai pu les examiner. Par malheur un certain nombre de fragments avaient déjà disparu. Une fouille pratiquée à la place de l'arbre déraciné n'a fait retrouver qu'un seul et très petit fragment, qui a au moins cet intérêt de témoigner que la pierre provient effectivement de cet endroit [1].

La stèle a 1 m. de haut et 0.25 de large. Les quatre faces sont sculptées de 18 rangées de petits personnages, tous semblables, qui devaient être au nombre de 900 environ (fig. 5). Le couronnement est formé par un fronton ondulé, dont la moulure extérieure se redresse aux angles inférieurs en forme de têtes de nâga, et dont le champ a la même ornementation que le corps de la stèle.

---

(1) Ne pouvant reconstituer dans son intégrité ce petit monument, j'ai voulu au moins préserver ce qui en subsistait. Grâce à l'obligeance de M Batteur, inspecteur des bâtiments civils, les débris ont été recollés au ciment et la stèle du Mahā Pasămăn est honorablement plantée au pied du *that* de Vat That Luong, en compagnie de deux statues en pierre dont je parlerai plus loin.

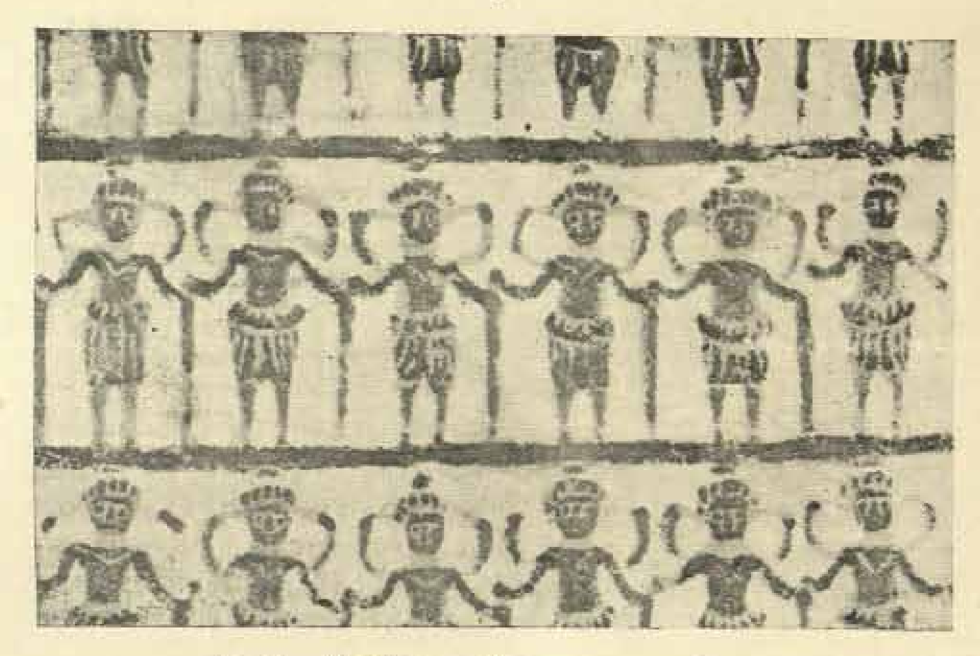


Fig. 5. — Partie de la stèle des neuf cents Viṣṇu.
(D'après un estampage.)

On s'attendrait à ce que cette ornementation eût un caractère bouddhique : il n'en est rien. Ce personnage à quatre bras, dont les deux mains inférieures tiennent une massue, nous est bien connu : c'est Viṣṇu. Ceci cadre parfaitement avec la date et l'origine assignées à la sculpture. Dans un pays entièrement converti au bouddhisme, on n'aurait pas eu l'idée de sculpter ces figurines brahmaniques. Mais au XIV[e] siècle, le brahmanisme devait avoir encore de profondes racines au Cambodge. Il est remarquable que les quatre chefs des émigrants : Norasiṅ (Narasiṅha), Norasan, Noradĕt (Naradatta ?), Noranarai (Nara-nārāyaṇa) portent des noms viṣṇuites ; et rien ne nous empêche d'admettre qu'à côté des religieux bouddhistes chargés d'instruire le peuple, la colonie ait compris des techniciens restés fidèles aux vieilles croyances khmères.

D'ailleurs, la stèle des neuf cents Viṣṇu n'est pas le seul témoignage que nous ayons à invoquer ici. A quelques pas du Pò Laṅkā on a trouvé une statue de pierre représentant Nārāyaṇa sur le nāga avec mukuṭa, colliers, bracelets, la paume des mains ornée du cakra. Elle a été également rapportée à Vat That Luong et placée sur le soubassement du that (planche XI, A) [1].

---

[1] On voit sur la photographie des fleurs que de pieuses femmes ont aussitôt déposées en hommage au nouveau venu. La découverte de cette statue est due à Chao Chittarat.

Il est à remarquer qu'une inscription provenant de Vat Vixun, dont la date a disparu, mais qui semble ancienne, contient une donation royale à *Prä* Naray (Pavie, n° XVI).

Enfin j'ai recueilli un troisième document, peut-être plus caractéristique encore que les deux autres, et dont la découverte vaut d'être contée. Un jeune bonze de Vat That Luong s'offrit un jour à me montrer deux buddhas de pierre abandonnés dans la brousse. L'endroit où il me conduisit se trouve en dehors des remparts, au Sud de la ville. Il y avait là jadis une pagode nommée Vat Mahavan, dont il ne reste rien aujourd'hui : les derniers vestiges en ont été balayés lorsque cette plaine fut récemment transformée en lazaret, au cours d'une épidémie de choléra. Cependant des briques étaient accumulées au pied d'un grand arbre isolé : sur ce tas de briques était effectivement un Buddha de pierre (Pl. XI, B) qui a trouvé également un asile à Vat That Luong, en raison de son âge probable et bien qu'il n'offre par ailleurs rien de remarquable. Quant au second buddha annoncé, il avait disparu, et la description qui m'en fut donnée par mon guide n'était pas faite pour atténuer mes regrets. Cette statue, dit-il, avait la même attitude que l'autre ; mais elle était plus petite et mieux sculptée. Une inscription était gravée sur le socle, ressemblant à l'écriture laotienne, assez différente néanmoins pour être indéchiffrable, quoi que les caractères fussent bien conservés. Si ces renseignements sont exacts, on ne peut guère songer qu'à une inscription cambodgienne. Je signale ce fait, dans l'espoir que la statue en question pourra se retrouver dans quelque pagode des environs : l'enquête que j'ai faite à ce sujet n'a produit aucun résultat.

Le sort me réservait cependant une compensation. Sur le tas de briques en question se trouvait une tête de grès couronnée du mukuṭa conique et qui semble provenir d'une statue de dvārapāla (Pl. XII). Elle est de style purement cambodgien, mais la facture en est molle : elle représente à merveille ce que devait être au XIVe siècle l'art khmèr, encore pénétré des traditions de l'époque classique, mais penchant déjà vers son déclin [1].

En résumé nous trouvons à Luang Prabang des vestiges indiscutables d'art cambodgien et curieusement localisés dans la partie de la ville où une ancienne tradition place le « settlement » de la colonie khmère appelée par Fa Ñum et Nañ Kéo. Cette tradition nous semble donc devoir être admise comme authentique.

Nous avons vu que le *P*raya Sam Sèn *T*ai avait édifié le Vat Manorom et qu'il y avait élevé un colossal Buddha de bronze. Cette pagode n'existe plus, mais l'emplacement en est parfaitement connu : c'est un tertre situé au Sud de l'enceinte, un peu à l'Ouest de l'ancien Vat Mahavan, sur le territoire du

(1) Nous y avons joint, sur la photographie, une autre tête trouvée au même endroit, mais moins caractéristique et sans doute plus moderne.

village de Ban Mano, qui en a gardé le nom. Le Buddha a perdu les bras et les jambes (en admettant, ce qui n'est rien moins que certain, que ces parties de la statue fussent en bronze), mais il en reste la tête et le torse (Pl. XII). C'est un bronze creux rempli par une maçonnerie de briques. La tête a 1 m 90 de haut, le torse entier 4 m. La statue devait avoir 6 m. de haut, sans le socle. C'est une œuvre remarquable et dont on ne saurait trop déplorer la mutilation et l'abandon.



Viṣṇu.



Buddha.

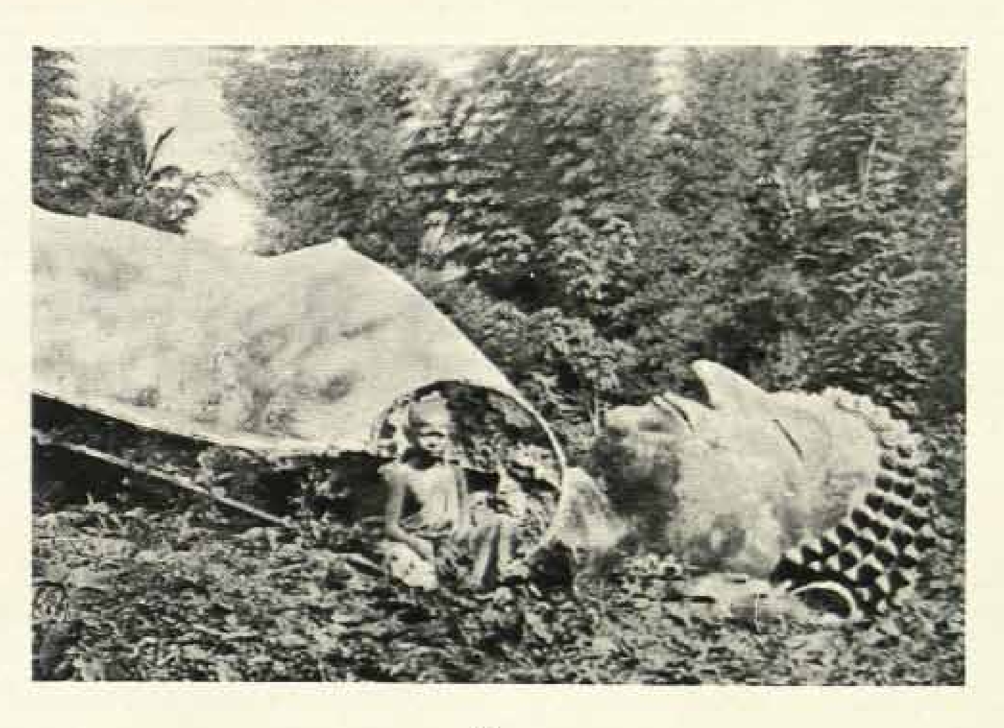
Sculptures de Luang-Prabang.



A



B



C

SCULPTURES DE LUANG-PRABANG.

A-B. Têtes du Vat Mahavan. C. Buddha de Bronze du Vat Manôrom.


NORD
PLAN
DE LA
VILLE DE LUANG PRABANG
(Réduction d'un plan dressé par le service des Travaux publics de Luang Prabang et complétés par l'indication des remparts et de quelques points archéologiques)
VAT THAT. Pagodes et points archéologiques.
VAT MAHAVAN. Emplacements d'anciennes pagodes détruites
Echelle
Mètres
MÉKHONG
NAM
KAN
École
Palais
Royal
Douane
Cercle
Poste
Commissariat
VAT PHON KÉO
VAT THAT
Monument Vacle
VAT SI KOT
Bureaux
Garde Indigène
Prison
Ambulance
PAGODE ANNAMITE
PAGODE CHINOISE
VAT CHOM SI
VAT APHAI
VAT VISUN
Huei Sang Yan
Huei Mao
Distillerie
PORTE (Patu Pak Mao)
Glacière
VAT MAHAVAN
Rempart
PORTE
(Patu Phalouzan)
PHA BAT
Abattoir
Huei
Rop

LISTE GÉNÉRALE

DES

MANUSCRITS LAOTIENS

La liste qui suit est un premier essai d'inventaire général de la littérature laotienne. On y trouvera le dépouillement complet, sauf omissions involontaires, des deux principales collections existantes de manuscrits : la Bibliothèque royale de Luang Prabang (catalogue manuscrit par M. Meillier, 1181 numéros) et la Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (catalogue manuscrit, 338 numéros : olles, 1-314 ; papier : *p.* 1-24) [1]. Nous l'avons complété au moyen d'autres listes manuscrites énumérées ci-dessous ; mais les titres qui figurent dans l'un ou l'autre des deux catalogues principaux ont été laissés de côté dans le dépouillement des autres listes [2].

Les manuscrits laotiens portent souvent des titres incorrects ; celui qui en fait l'inventaire manque rarement d'y ajouter du sien ; quand un titre fautif a subi en outre l'épreuve de la romanisation, il peut être considéré comme incurable. Lorsqu'une correction vraisemblable s'offrait, nous l'avons adoptée (non sans risque d'erreur, évidemment) ; mais dans un trop grand nombre de cas nous avons dû nous résigner à transcrire des mots inintelligibles, laissant à d'autres le soin de les rectifier : la réunion à Luang Prabang d'une riche collection facile à consulter rendra désormais cette tâche beaucoup moins ardue.

En général, les ouvrages sont classés au premier mot du titre, sauf quand ce mot est un de ces termes génériques qui précèdent souvent le titre proprement dit, tels que : *nitan, niyai, pưn, tamnan,* « histoire » ; *kap* « poème » ; *lam, samat,* « psalmodie ». Il en est de même des termes qui précisent les différents états du texte : *pāli,* « texte original pāli » [3] ; *gāthā,* « vers pāli » ; *sàp,* « traduction littérale » ; *nissai,* « paraphrase en langue vulgaire » ; *pé, vohan,* « explication » ; *aṭṭhakathā,* « commentaire

---

[1] Ces chiffres donnent le nombre des *manuscrits* et non celui des *ouvrages* ; celui-ci est moins élevé, un seul ouvrage étant souvent représenté par plusieurs manuscrits.

[2] La Bibliothèque nationale de Paris possède en tout 29 manuscrits, provenant de la Mission Pavie. Nous avons relevé dans le Catalogue de M. Cabaton (Paris, 1912) ceux d'entre eux qui portent un titre laotien reconnaissable.

[3] Cette indication est donnée sous toutes réserves : il se pourrait que plus d'un ouvrage qualifié de « pāli » fût en réalité du genre mixte.

primitif » ; *ṭikā*, « commentaire » ; *anuṭikā*, « surcommentaire », etc. Le mot *rom*, à la suite du titre, signifie « abrégé ».

Comme nous l'avons expliqué dans la préface, lorsque le choix était possible entre la forme thai et la forme pālie, nous avons opté pour la dernière ; mais il va de soi que nous avons dû laisser de nombreux mots pālis sous leur déguisement laotien, qui les rend souvent méconnaissables. On retrouvera aisément la forme originale à l'aide de quelques règles très simples de conversion résumées dans le tableau ci-dessous, où la première colonne contient la transcription laotienne généralement usitée, non celle que nous avons suivie :

Laotien	*Pāli*	*Exemples*
o	*a*	*sanok* = *janaka*.
kh	*g, gh*	*khatha* = *gāthā* ; *thikha* = *dīgha*.
ch	*c, ch*	*chanda* = *canda, chanda*.
x, s	*j*	*xuxok, susok* = *jūjaka*.
th	*d, dh*	*thantathat*, = *dantadhātu*.
b	*p*	*banha* = *pañhā* ; *bukhala* = *puggala*.
ph	*b, bh, v*	*phimpha* = *bimbā* ; *phavana* = *bhāvanā* ; *phacana* = *vacana*.
l	*r*	*latana* = *ratana*.
h	*r*	*aham* = *ārāma*.

Il faut en outre tenir compte des principes suivants :

1. Certaines consonnes sont irrégulièrement redoublées, et les lettres doubles subissent fréquemment une dissimilation :

ll > *nl*. Ex. *culla* > *cunla* ; *mulla* > *munla*.
ss > *ts*. Ex. *dasa* > **dassa* > *thatsa* ; *majjhima* > **massima* > *matsima*.

2. Les mots sont souvent apocopés par suppression de la dernière voyelle ou même de syllabes entières, et la consonne finale se transforme :

r > *n*. Ex. *kumār(a)* > *kuman* ; *nagar(a)* > *nakhon* ;
s > *t*. Ex. *Ves(santara)* > *Vet* ; *vanapaves(ana)* > *vanapavet* ; *yas(a)* > *yot*.

3. *r* groupé avec une autre consonne disparaît : *phra* > *pha* ; *brahm(a)* > *phom*.

4. La svarabhakti intervient dans les mots tirés du sanskrit ou même dans les groupes pālis formés de consonne + *y*. Ex. *nirvāṇa* > *nilaphan* ; *saṅkhyā* > *saṅkhaya*.

La liste renferme 1141 numéros. Il est certain que, dans plus d'un cas, le même texte a reçu des titres différents ; mais si on tient compte des ouvrages qui restent à découvrir dans les provinces, on peut admettre que les accroissements compenseront à peu près les éliminations et que le chiffre de 1100 doit représenter le nombre approximatif des textes distincts qui composent la littérature du Laos.

Abréviations

C. Liste des mss. conservés dans les pagodes de Luang Prabang, par Chao Chittarat, 1914. Avec additions et corrections.

E. Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Inventaire sommaire.

K. Inventaire des mss. de la province de Cammon, 1912.

L. Inventaire des mss. de Luang Prabang, 1910.

P. Inventaire des mss. du Mɯong Hoṅsavadi, par Chao Phetsarat, 1914. (I. Taṣêng de Mɯong Ngœn. II. Taṣêng de Mɯong Xieng Lom).

R. Bibliothèque royale de Luang Prabang. Catalogue manuscrit par M. Meillier, 1918.

S. Inventaire des mss. de la province de Stɯng Treng, 1912.

U, U[2]. Liste des mss. du Maha Uparat de Luang Prabang, respectivement en 1900 et 1914.

(Toutes les listes qui précèdent sont manuscrites.)

Les chiffres arabes entre crochets indiquent le nombre des fascicules *(phuk)*, les chiffres romains celui des liasses *(mät)*; par exemple : I, 15 = liasse I, comprenant 15 fascicules ; I, phuk 15 = fascicule 15 de la liasse I. L'absence de tout chiffre signifie que le ms. ne comprend qu'un seul fascicule.

---

1. Abhidhamma (pāli). R. 563 [3].
   Abhidhamma (Yot). *Voir :* Yot Abhidhamma.
2. Abhidhamma cet *kampi*. R. 271 [7]; E. 191 [7].
3. Abhidhamma rom. R. 891.
   Abhidhammasaṅgiṇi. *Voir :* Dhammasaṅgaṇi.
   Abhidhammatthasaṅgaha. *Voir :* Saddasaṅgaha.
4. Ākāravattasutta. R. 22 ; E. 32.
   Ākhyāta. *Voir :* Kaccāyana.
5. Akkharasap. R. 216.
6. Anacāk-*th*ammacāk. R. 931 ; E. 70[2].
7. Anāgatavaṃsa. R. 373 [8] ; E. [9].
8. Ānandanibbāna. R. 887.

---

2. Les sept livres de l'Abhidhamma. — 4. Voir p. 58, note 2. — 5. Voir p. 63. — 6. Voir p. 147, note.

9. Ānanda Saṃyuttasutta. R. 801.
10. Aṅguttaranikāya (pāli). R. 252 [II, 15]; 790 [10].
11. Aṅguttaranikāya-aṭṭhakathā (pāli). R. 675 [II. 11].
Anisoṅ. *Voir :* Soṅ.
12. Anon tham *Prā* Cao. R. 609 (pāli). 804.
13. Antarathānasutta. R. 938.
14. Anuloma. R. 178 [8].
15. Anuloma duka-tika-paṭṭhāna (pāli). R. 203.
16. Anulomakasāsana R. 953.
17. Anuttariyasutta. E. 178.
18. Appama*th*am. R. 932.
19. Arindamarāja. R. 683.
20. Ariyavatthu. R. 929.
21. Aruṇavatī [sutta]. R. 291 [5]; E. 199 [5].
22. Āsīvisasutta. R. 916 (« Asivisut »).
23. A*th*ila upāsaka tham paṇhā Sabbaññu Cao. R. 1068.
Atītabuddhavaṃsa. *Voir :* Buddhavaṃsa.
Aṭṭhakanipāta. *Voir :* Jātaka.
24. Aṭṭhasālinī (pāli). R. 590 [I, 12]. 255 [māt pay, 12]; E. 175 (māt pay, 1-2).
25. Aṭṭhasālinī-yojanā (pāli). R. 602 [16].
26. Ay cet hai. R. 480.
27. Ayyasaṃvāsa (?). R. 904 (Ayasaṅvat.)

28. Bahubandhu. R. 899.
29. Balasaṃkhyā. R. 190 [11]; E. 15 [9].
30. Balavaṃsa. P, II, Vat Ban Bong [3].
31. Bālāvatāra (?) (pāli). R. 599 [7] (« Baratara »).
32. Baṅsut sadda. R. 1005.
33. Baṅsut son. R. 833.
Bappasakhan. *Voir :* Pabbajjākhandha.
34. Bhāṇavāra. R. 20 [10].
35 Bhavā *tāṅ* 3. R. 1098
36. Bhavavirati (pāli). R. 711. 794. 852.
37. Bhayarat. R. 319 [8].
Bhikkhuṇīvibhaṅga. *Voir :* Cullavibhaṅga.

---

12. Ānanda interroge le Buddha. — **14-16.** *Anuloma*, « en ordre direct », par opposition à *paccanīya*, « en ordre inverse ». L'*Anuloma-paccanīya-duka-tika* est une section du *Paṭṭhāna*. Cf. *JPTS.*, 1896, p. 34. — **19.** Paṇṇāsajātaka, L, n° 41. — **21.** Saṃyutta-N., I, 155. — **22.** Ibid., V, 172. — **26.** Voir p. 115. — **32-33.** Exercices sur la grammaire, le sandhi. — **35.** Les 3 *bhava* (kāmabhava, rūpabhava, arūpabhava).

38. Bhūridattajātaka. R. 117 [6]. 315 [6] ; E. 244.
39. Bimbā khanun. R. 297.
40. Bimbā mun ñiu. P. II. Vat Ban Hua thong [3].
41. Bimbā ram rai. R. 475 ; E. 253.
42. Bimbā-therī. R. 816 ; E. 23 [10].
43. Bimbā-vilāpa. R. 367 (« *Pimpa* *p*ilat ram rai »).
44. Bodhipakkhiyā dhammā. R. 436 [3]. 650 ; E. 251.
45. Bodhi saṃbodhi. P. I. Vat Ban That [9].
46. Bodhisat (pāli). R. 897.
Brahma Canda. *Voir* : Candabrāhmaṇa-jātaka.
47. Brahmadatta. R. 54.
48. Brahmadatta assavat hua cai. R. 742.
49. Brahmajālasutta. R. 679 [10] ; E. 250.
50. Brahmakumāra. R. 748.
51. Bua hom. R. 295 [5].
52. Bua loñ. R. 1043.
53. Bualapan*t*a (Lam). R. 864.
54. Buddha (Sap). R. 845.
55. Buddha bo'k *p*rā nêt. R. 746.
56. Buddha luoñ. P. II. Vat Ban Hua thong [2].
57. Buddha sañ śam*p*hon. R. 860.
58. Buddha *t*haṃnuoi. R. 747.
59. Buddhābhiseka. R. 469 [4].
60. Buddhaghosa kumāra R. 968.
61. Buddhaguṇa. R. 726.
62. Buddhaguṇa luoñ. R. 447 [10] ; E. 245 [10].
63. Buddhamanta (pāli). R. 399. 691. 973 ; E. 247.
64. Buddhanibbāna (pāli). R. 47.
65. Buddhanibbāna-ṭīkā. C. Vat That [10].
Voir aussi : Nibbānasutta.
66. Buddhanidāna. R. 312 [5].

---

38. Jātaka n° 543. — **39-43**. Bimbā, autre nom de Yasodharā, femme du Buddha. Sa « tristesse » (40) et ses « lamentations » (41, 43) ont pour cause le départ de son mari ; dans le *Bimbātherī* [*nibbāna*] (42), au moment d'entrer dans le Nibbāna, elle rappelle au Buddha leurs vies passés. Cf p. 49, note 2. — **44**. Les 37 parties constitutives de la Bodhi, réparties en 7 groupes, les « Seven Jewels of the Law » (Rhys Davids). — **47**. Paṇṇāsajātaka, L, n° 45. — **48**. « Brahmadatta réconforte son cœur ». — **49**. Voir p. 42. — **50**. Paṇṇāsajātaka, Z, n° 41. — **51**. « Lotus odorant ». — **53**. Rite des funérailles. — **55**. « Le Buddha ouvre les yeux ». Il s'agit probablement, comme dans le *Vohan bo'k prā nêt* (n° 1120) de la cérémonie par laquelle on consacre une statue en lui « ouvrant les yeux » (skr. *unmīlana*). — **57**. « Le Buddha accumule les préparations (saṃbhāra) » [à la Bodhi]. — **58**. « Prédiction du Buddha ».

67. Buddhanipāta. C, Vat Hua Xieng.
68. Buddhānusatti. E. 177 [phuk 2].
69. Buddhasen. R. 77 [2] ; E. 69 [5]. 140 [4].
70. Buddhasutta. R 971.
71. Buddhavaṃsa (pāli). R. 450 [10]. 857 ; E. 7 [9].
72. Buddhavaṃsa ma Cin. C, Vat Vixun [8].
73. Buddhavipāṇa-aṭṭhakathā (pāli). R. 619.
74. Buot nak (pāli). R. 856 ; E. 46.
75. Buot (Sap). P. II, Vat Ban Lap [3].

76. Ca hai *t*an ha lɯk. R. 380.
77. Ca xan fa nila*p*an. R. 98.
78. Cakka khua *k*aṃ. R. 305 [2].
Cakkapatana-sutta. *Voir :* Dhammacakkappavattanasutta.
79. Cakkavuttipāpasut. R. 1039.
80. Caliya (= Cariyāpiṭaka ?). P. II, Vat Ban Lap [13].
81. Cāmadevīvaṃsa. Bibl. Nat., Lao. 6 (« Rɯoṅ naṅ Cūma*t*evī »).
82. Cambaṅ. U.
83 Cammakhandha. R. 752 [2].
84. Campa si ton. R. 194-196 [I, 14 ; II, 10 ; III, 8] ; E. 65. 146 [I, 14 ; III, 10].
85. Candabrāhmaṇa-jātaka. R. 153. 1093 ; E. 249.
86. Caṇḍaghāta. R. 383 [6]. 414 ; E. 218 [8].
87. Candakinnara-jātaka. R. 1023.
88. Caṅdakumāra. R. 74 [3] ; E. 25 [3].
89. Candapajjota. R. 400.
90. Candasamudda. R. 336 [3].
91. Candasuriyakumāra. R. 485 [3].
92. Candasuriyasutta. C, Vat Pa Fāng [4].
93. Can*t*a*p*anit. R. 446 ; E. *p*. 14[1] (Tamnan *P*raya Dhamma-Can*t*a*p*anit).
94. Cao fa Samiṅ*k*aṃ (Tamnan). R. 849.
Catukkanipāta. *Voir :* Jātaka.

---

69 Voir p. 133. — **72**. *Buddhavaṃsa* d'origine chinoise. — **74-75**. « Ordination des moines ». L'ordinand est appelé *nak*, parce que dans le *Kammavācam* il est désigné par le nom conventionnel de *Nāga*. — **76** « Discours sur l'aumône faite à l'intention d'un fils ». — **77**. « Cieux et Nirvāṇa ». — **81**. *Cāmadevīvaṃsa*, chronique de Xieng Mai, en pāli, composée par Bodhiraṃsi, probablement au début du XVe siècle (*BEFEO.*, XV, III, 43). Le ms. de la Bibliothèque Nationale est sans doute une version thai de ce texte pali ; elle a été traduite par Pavie sous le titre de : *Histoire de Nang Kiam Maha Tévi*. dans : *Mission Pavie, Recherches sur l'histoire* ..., p. 145 sqq. — **83**. Vinayapiṭaka, Mahāvagga, ch. V. — **84**. Voir p. 131. — **86**. Paṇṇāsajātaka, L. n° 7. — **88**. Jātaka n° 542. Il y a un jātaka de même titre dans le Paṇṇāsajātaka, Z. n° 21. — **93**. Voir Pavie, *op. laud.*, p. 119.

95. Catulòk tãñ si. R. 1011.
96. Caturarakkhā. R. 715 [3] ; E. 254.
Catuvik (Sut). *Voir* : Sut.
97. Cĕk akkhara son. C. Vat That.
98. Cetanabheda. R. 121 [6].
99. Chandavuttivilāsinī. R. 144 (« Sandavutti »). 145 [2] (« Saddhavutti ») ; E. 89.
100. Cintāmaṇi. C. Vat Vixun [3].
101. Citragaṇṭhidīpanī, aṭṭhakathā Sārasaṅgaha (pāli). R. 585 [11].
102. Cittasārī. R. 150 [2].
103. Cīvarakhandha. R. 749 [3].
104. Cīvarakhandhavinicchaya. R. 757.
105. Culla-Dhammapāla. R. 25 [10].
106. Culla-jaya. R. 847.
107. Culla-pāramī. C. That Luong [2].
108. Cullavagga (pāli). R. 639 [phuk pay, 13].
109. Cullavagga-ṭīkā (pāli). R. 526 [4].
110. Cullavagga-yojanā. R. 564 [5].
111. Culla-vibhaṅga. R. 285 [11].
112. Cundasūkarika-sutta *ou* Yot *th*am. R. 387 [4] (pāli). 474 (pāli) ; E. 28 [4]. 101 [4].
113. Cundathero. R. 1087.
114. Cuñ*k*ali luoñ. R. 1029.
115. Cưoñ (Ni*t*an *P*raya *ou* Laṃ). R. 1 [14] ; E. 76 [11] 147 [11].
116. Cưoñ bĕn vơ (Rưoñ). R. 411.

117. Dabbatheranibbāna. R. 537.
118. Dantadhātu. R. 524 [4].
119. Dantadhātu (Tamnan yot). E. *p*. 19[3].
120. Dantadhātu rom. R. 1094.
121. Dao *k*uan (Tamnan). R. 42.
Dasanipāta. *Voir* : Jātaka.
122. Dasavaradāna. R. 805.
123. Dasavatthu. R. 704 [12].
124. Devaduma. R. 91 [6].

---

97. « Analyse des syllabes et sandhi ». — **99**. Voir p. 63. — **101**. Voir p. 71. — **103**. Vinayapiṭaka. Mahāvagga, ch. VIII. — **105**. Jātaka n° 88. — **108**. 4e section du Vinayapiṭaka. — **111**. Voir p. 51. — **112**. Voir p. 74. — **115**. Voir p. 151. — **118-120**. Voir p. 69. — **121**. « Histoire d'une comète ». Cf. nos 458, 898, 899. — **122**. Vessantara, ch. I. — **123**. Ouvrage d'un auteur singhalais, mentionné dans l'inscription de Pagan, n° 120. (Mrs. Bode, *Pali Lit.*, p. 104).

125. Devaduma bua hom. R. 311 [4].
126. Devadūta *tāṅ* ha. R. 862.
127. Devadūtasutta. R. 99 [6] ; E. 45.
128. Devatā liep lòk (Vatthu). R. 978.
129. Devatā sōn lòk (pāli). R. 1004.
130. Devatā tham paṇhā. R. 895.
131. Dhammacakka. R. 55.
132. Dhammacakka (Mūla). R. 927.
133. Dhammacakka (pê). R. 924.
134. Dhammacakka (Vohan). R. 975.
135. Dhammacakkappavattana sutta. R. 825. 1092.
136. Dhammacakka-ṭīkā. R. 348 [I, 10]. 349 [II, 10]. 350 [III, 9].
137. Dhammacakka ; — Tham mai. E. 52 [3].
Dhamma-Can*ta*pan*i*t. *Voir* : Can*ta*pan*i*t.
138. Dhammadāsapaṇḍita. R. 705.
139. Dhammadāyāda-sutta. R. 740 [3].
140. Dhammaguṇa. E. 176 (phuk 2).
141. Dhammamaṅgala-sutta. E. 214.
142. Dhammapada (Gāthā). R. 180. 854 (pāli). 855 (săp) ; E. 137. 156.
143. Dhammapada-aṭṭhakathā. R. 226-242 [17 măt de 10 phuk chacun]; E. 59. 173 [VII, phuk 3]. 185 [I-V, 10 chacun ; VI, 15 ; VII, 10 ; VIII, phuk 1 ; IX, XIII, XIX, XV, 10 chacun ; XVI, 14].
144. Dhammapāda *ou* Dhammadesanāpāda. E. 158 [phuk 1-3, 5-6, 9].
145. Dhammapāramī. R. 448 [10].
146. Dhammapataka (*cor.* °paṭāka ?). C, Vat Vixun.
147. Dhammapatti. R. 709 ; E. 306.
148. Dhammaratanaraṅsi. R. 339 [4]. 1044 ; E. 120 [4].
149. Dhammaratanasutta. R. 90 [7] ; E. 5 [7].
150. Dhammasaṃvega. R. 684 [2] ; E. 307.
151. Dhammasaṅgiṇi. R. 659 [14] ; E. 142 [7].
152. Dhammasaṅgiṇi-anuṭīkā (pāli). R. 588 [12].
Dhammasaṅgiṇi-mātikā. *Voir* : Mātikā.
153. Dhammasaṅkhāra-sutta *ou* Saṅkhāra-sutta (nissai). E. 214.
154. Dhammasavanaṃ. C, Vat Vixun [5].
155. Dhammatā. Bibl. Nat., Lao. 14.
156. Dhammatā sōn lòk. R. 395 ; E. 308.

---

127. Majjhima-N., III, p. 175. Cf. Aṅgutt., I, p. 132. — **128-130**. « Un deva parcourt le monde, — enseigne le monde, — pose des questions ». — **131-137**. Dhammacakkap-pavattana = Saṃyutta-N., V, 420. — **139**. Majjhima-N., I, 12. — **141**. Commentaire de Dhammapāla sur le *Maṅgalasutta* du *Suttanipāta*. — **144**. Voir p. 72. — **149**. Commentaire de Dhammapāla sur le *Ratanasutta* du *Suttanipāta*.

Dhammikarāja. *Voir* : *Prayā Thammikarat.*
157. Dhammikasutta. L, That Luong [3].
Dhātu. *Voir* : *That.*
158. Dhātukathā-ṭīkā (nissai). R. 584 [12].
159. Dhātukathā-yojanā (pāli). R. 209 [3].
160. Dhātuvibhaṅga (pāli). R. 792 [4].
161. Dhātvāhāra. R. 261 ; E. 124.
162. Dhūtaṅgavatthu. R. 325.
163. Dibbacakkhu. R. 881.
Dibbamantasutta. *Voir* : Sut *Tippamon.*
164. Dīghanikāya (pāli).
Sīla-khandha. R. 247 [I, 13]. 596 [I, 13]. 696 [I, 8]. 933.
Pātiya-vagga. R. 591 [14].
165. Dīghanikāya (nissai).
Sīla-khandha. R. 248-249 [II, 10 ; III, 10]. 632 [9]. 697 [II, 10]. 698 [IV, 9] ; E. [II, 10 ; III, 10].
Pātiya-vagga. R. 631 [I, 13]. 653 [II, 11].
166. Doi Tao (Tamnan). R. 956.
167. Doi *Tuk* (Tamnan). R. 1017.
Dōn Tao. *Voir* : *Prā* Buddha *tamnuoi...*
Dukanipāta *Voir* : Jātaka.
168. Dukkhattha (Niyai). R. 870.
169. Dukkhatthiya. R. 326 [3] ; E. 184.
Dutiyavaṃsamālinī *Voir* : Vaṃsamālinī.
Dvādasanipāta. *Voir* : Jātaka.
170. Dvedamullagaṇṭhi. R. 745 [3].

171. Ekanāma kiṃ. R. 674.
Ekanipāta. *Voir* : Jātaka.

172. Fak man. P. II. Vat Ban Vai [13].

173. Gamaṇicaṇḍa. R. 427 [2].
174. Gāthā Jūjaka (pāli). R. 796.
175. » kāp » R. 333 [2].
176. » *pān* » R. 17 ; E. 315 [2].
177. » seṭṭhi (nissai). R. 483.

158-159. Deux commentaires sur la *Dhātukathā*, 5ᵉ section de l'Abhidhamma. — **161.** Catalogue de racines. — **166-167.** « Histoire du mont Tao, — du mont *Tuk* ». — **171.** Petit questionnaire appelé aussi *Samaṇerapañhā*, un des morceaux du *Khuddakapāṭha.* — **173.** Jātaka n° 257.

178. Gāthā vanappavesana (pāli). R. 797.
179. Gatiloka. R. 522.
180. Gavampati-sutta. R. 466 [3] ; E. 210.
181. Girimānanda-sutta. R. 799 [16]. 800. 1076.
182. Godakumāra. R. 482.
183. Goṇajātaka. R. 682.
184. Govinda-sutta. R. 89. 478.
185. Gurūpadesa. L, That Luong.
186. Guruvandā. R. 694.
187. Guyhatthadīpanī mahāgantha. R. 635 [I, 15].

188. Ha mưn (Tamnan). P, II, Vat Kuk.
189. Ha păn vassa (Tamnan). R. 335 ; E. 139.
Ha roi xat. *Voir :* Jātaka.
Ha sip xat. *Voir :* Paṇṇāsajātaka.
190. Hai sin (Vatthu). R. 982.
Hari*ph*unxai (*P*oṅsavadan mưoṅ). *Voir : P*oṅsavadan.
Hari*ph*unxai (Tamnan rājavaṃsa mưoṅ). *Voir :* Rājavaṃsa.
191. Hantamat (?). P, I, Vat Don Kêo [4].
192. Himavanta. R. 88.
193. Hin carưk. R. 714.
194. Hin kêo. P, II, Vat Ban Lap [13].
195. Hin leṅ (Tamnan). R. 1065.
196. Hin phu. P, II, Vat Ban Hua thong [13].
Hin tèk. *Voir :* Vatthu hin tèk.
197. Ho (Tamnan). R. 38 ; E. 111. *p.* 14[1].
198. Ho (Niyai Vatthu) R. 38 *bis*.
199. Hoi paṅ *k*aṃ. R. 551.
200. Hōṅ *k*aṃ (Rưoṅ). E. 34 [2].
201. Hōṅ pha *k*aṃ. R. 92 [6] ; E. 255 [6].
202. Hōṅ sōṅ *k*o. R. 1028.
203. Horasat. C. Vat That.
204. Hua lan bưa het. R 292.

---

180. Voir p. 66. — **181**. Aṅguttara N., V, 108. Cf. supra, p. 56. — **187**. Commentaire sur l'Abhidhamma Cf. *JPTS*., 1896, p. 35 (Gūḷhatthadīpanī). — **188**. « Histoire des cinquante mille » (?). — **189**. « Histoire des cinq mille ans », durée de la religion du buddha Gotama. — **192**. Vessantara, ch. II. — **193**. « Pierre inscrite ». — **195**. « Ardoise ». — **199**. « L'escargot d'or ». Cf. n° 948. — **200-202**. « Le cygne d'or, — du rocher d'or, — à deux cous » (donc à deux voix, emblème de l'hypocrisie). — **203**. Voir p. 137. — **204**. Voir p. 115.

205. Innao. U.
Inrañ (*That*). *Voir : That*.
206. Intanin. R. 1021.
Intirat (*Praya*). *Voir* : Nañsư *Praya* In.
207. Isigilisutta. R. 87 (pāli). 1089 (säp).
Isisiṅga. *Voir* : Rassiṅga.
Iti pi so (Sut). *Voir* : Sut.

208. Jālibhiseka. R. 431 ; E. 300.
209. Jambupati. R. 210 [5] ; E. 16 [6].
210. Jamburāja tèn khieu. R. 62 [3] ; E. 302.
211. Janaka. R. 31 [3] ; E. 24 [4]. — Cf. Mahājanaka.
212. Janasandha. R. 288 [3].
213. Jarāsutta. R. 520 ; E. 242.
214. Jātaka (Ha roi xat).

1. *Ekanipāta*. R. 243-246 [I, 8 ; II, 11 ; III, 18 ; IV, 9]. 244 *bis* [II, 15] ; E. 228 [II, 11].
2. *Dukanipāta*. R. 284 [10]. 663 [IV, 16]. 700 [IX, 16].
3. *Tikanipāta*. R. 645-646 [I, 10 ; II, 7] ; E. 305 II, 8].
4. *Catukkanipāta*. R. 251 [I, 10].
5. *Pañcanipāta*. R. 453 [10].
6. *Chanipāta*. R. 629 [10] (« Sakanipāta »). 539 (« Saṅka° »).
7. *Sattanipāta*. R. 381 [8]. 381 *bis* [10].
8. *Aṭṭhanipāta*. C. Vat Hua Xieng.
9. *Navanipāta*. Manque.
10. *Dasanipaāta* R. 28 [10]. 644 [7].
11. *Ekadasanipāta*. Manque.
12. *Dvādasanipāta*. R. 633 [11].
13. *Terasanipāta*. P. II. Vat Don Chai [6].
14. *Pakiṇṇakanipāta*. R. 266 [11] ; E. 190 [5].
15. *Vīsatinipāta*. R. 661-662 [I, 10 ; II, 13]. 662 *bis* [II, 11].
16. *Tiṃsanipāta*. R. 570 [15].
17. *Cattalīsanipāta*. R. 917.
18. *Paṇṇāsanipāta*. R. 671 [8].
19. *Saṭṭhinipāta*. R. 536 [II, 10].
20. *Sattatinipāta*. Manque.
21. *Asītinipāta* —
22. *Mahānipāta* —

---

207. Majjhima-N., III, 68. Cf. *supra*, p. 56. — **209**. Voir p. 66. — **211**. Jātaka n° 539. — **213**. Cf. Saṃyutta-N., I, 36 ; IV, 27 ; V, 216.

Jātaka (Ha sip xat). *Voir :* Paṇṇāsajātaka.
Jaya. *Voir :* Cullajaya, Mahājaya, Xai.
215. Jayadesana. R. 844.
216. Jayarāja. R. 302 [17].
217. Jayasaṅgaha. R. 100 (pāli). 100 *bis* (săp). 332 (săp).
218. Jayasaṅgahakumāra. R. 770 ; E. 301.
219. Jetavana (Pa). R. 986.
220. Jinadhātu munirāja (Tamnan *Pră*). E *p.* 19[1].
221. Jinālaṃkāra (pāli). R. 586.
222. Jivhā lin *k*am. R. 287 [7]. 523 [5].
223. Jotakaseṭṭhi. R. 134 [4]. 1117 ; E. 299 [3].
224. Jūjaka. R. 220.
225. Jūjaka gāthā cĕt sip kao. R. 843.

226. Ka kin non. R. 867.
227. Ka phưok. R. 185 ; E. 194.
228. Kaccāyana.

1. *Sandhi* (pāli). R. 642 [7]. 643 [4]. 766. — (săp). R. 67 [5].
2. *Nāma* (săp). R. 67 [10] (avec *Sandhi*).
3. *Kāraka* (pāli). R. 394 ; — (săp). R. 65 [11].
4. *Samāsa* (pāli). R. 617.
5. *Taddhita* (pāli). R. 151 ; E. 182.
6. *Ākhyāta* (săp). R. 546 [4].
7. *Kita.* Manque.
8. *Uṇādi* (pāli). R. 527 ; — (săp). R. 540.

Voir aussi : Sadda, Saddasaṅgaha, Suttaniddesa.

229. Kaccāyanasāra-saṃvaṇṇanā. R. 262 ; E. 126.
230. Kai ka. R. 35.
231. Kai kĕo (Lam). R. 939.
232. Kai noi. R. 404 ; E. 270.
233. *K*aylava luoṅ. R 837.
234. *K*aylava visai. R. 1025.
235. Kalaket. R. 253 ; E. 8. 159.
236. Kali*th*at. R. 685.
237. Kammaṭṭhāna. C, Vat That.
238. Kammavācā (săp). R. 63 ; E. 116. 151. 152. — (nissai). R. 529.
239. Kammavipāka. R. 80.

---

221. Poème de Buddhadatta (*JPTS.*, 1886, p. 69). Ed. J. Gray, 1894. — **222**. « Langue d'or ». — **224**. Vessantara, ch. V. — **226**. « Le corbeau qui mange le ver ». — **227**. « Le corbeau blanc ». — **230**. « Le coq hardi ». — **231**. « Le coq blanc ». — **232**. « Le petit coq ». — **233-234**. *Kaylava*, « excuse, amende honorable » (?). — **235**. Voir p. 121.

240. Kampa ka dam. R. 1061.
241. Kampa kha bo dai. R. 1016.
242. Kampa mai yip. R. 409.
243. Kampa ñua toñ. R. 324 [4].
244. *K*amsōn. R. 873.
245. *K*amsōn (kap). R. 839.
246. Kamsōn luk. R. 1109.
247. *K*amsōn *P*ră *P*uttha cao. R. 829.
248. Kăn *k*ak. R. 357 [5].
249. Kañkhāvitaraṇī (pāli). R. 681 [10].
Kāraka. *Voir :* Kaccāyana.
250. Kārakanyāsa. R. 222 [8] ; E. 74 [8].
251. Karaṇi*th*acak. R. 1088.
252. Karivijjāsutta. R. 727.
Kassapa. *Voir :* Mahākassapa.
*K*atha. *Voir :* Gāthā.
253. Kathāvatthu (pāli). R. 641 [22].
254. Kathāvatthu (Nāma sap) [pāli]. R. 556 [8].
255. Kaṭhina-khandha. L, That Luong.
256. *K*atthanam. R. 323 [7] ; E. 62 [fasc. 1 et 4].
257. Kavikaṇṭhābharaṇa, ṭikā Vuttodaya (pāli). R. 269 [2].
258. Kāvyasāravilāsinī, aṭṭhakathā Vuttodaya (pāli). R. 264 ; E. 125.
259. Kavyasāravilāsinī-aṭṭhavaṇṇanā. E. 291.
260. *K*ay *k*am. P, II, Vat Ban Hua thong [13].
261. Kāyanagara. R. 484 [3] ; E. 256
262. Kāyanagara cŏt. C, Vat That [2].
263. Kesa. R. 915 ; — (săp). R. 914.
264. Kesa son. R. 650.
265. Kesadhātu. R. 172 [1].
266. Kesadhātu Kuñ. R. 514.
267. Kesadhātu *t*a *k*oñ (Tamnan *p*ră). R. 517.
268. Kesadhātu *P*ră cao liep lŏk. L, That Luong.
269. Kesasamvega. R. 838.
270. Khai lĕm. P, II. Vat Ban Vai [13].

---

240. « L'orphelin au corbeau noir » — **241**. « L'orphelin invulnérable ». — **242**. « L'orphelin au fil à coudre ». — **243**. « L'orphelin au bœuf de cuivre ». — **244-247**. Conseils ; — en vers ; — à un fils ; — du Buddha ». — **248**. « Le crapaud ». — **249**. Commentaire de Buddhaghosa sur le Patimokkha. — **250**. « Exposé des cas » (grammaire). — **253**. 3e section de l'Abhidhamma. — **255**. Vinayapiṭaka, Mahavagga, ch. VII. — **257-259**. Voir p. 63. — **263, 264, 269**. Méditation religieuse sur les parties du corps, à commencer par les cheveux. — **265-268**. Les cheveux du Buddha dans le stūpa Shwe Dagon, à Rangoun.

271. Khan *t*ăñ hlay (săp). C. Vat That [3].
272. Khandhavagga. L. That Luong.
273. Khao pai fañ *th*am ubat kơt ban mưoṅ (Niyai). R. 1106.
274. Khao *t*ip khun kuan (Vatthu). R. 821.
275. Khayatthabat. R. 301 [2].
276. Khi thai kơt pĕn *k*aṃ. R. 103.
277. Khiet tăpat. P. I. Vat Ban Chai [2].
278. Kho kacė *t*ăñ pet. R. 807.
279. Khuddakanikāya (pāli). R. 656-657 [II. 10; III. 10]. 664-666 [I. 10; II. 10; III. 5]. 723 [I. 10].
280. Khuddakanikāya-aṭṭhakathā (pāli). R. 699 [II. 13].
281. Khun Borom (Ni*t*an). R. 122; E. 12. 77.
Kiccakanamī (Nañ). *Voir :* Nañ Kiccakanamī.
282. Kiccavinaya (Sap). R. 541 [5].
283. *K*iṅ hmen (Vatthu). R. 980.
284. Kinnarī (Samat). R. 550; E. 292.
285. Kiso manuja (Lam). R. 861.
286. Kittinipāta. C. Vat Aram [4].
287. Ko mư lek. P. II. Vat Ban Vai [13].
288. *K*ŏñ cam sin. R. 836.
289. *K*ŏñ din mưoṅ *P*uon. R. 173.
290. *K*on kơt (Tamnan). R. 1108.
291. *K*ŏñ *P*ra. R. 906.
292. *K*ŏñ ph*a* *k*ŏñ bat. R. 1100.
293. *K*ŏñ son nen. R. 1064.
294. Konagamana. L. That Luong.
295. Kotmai Lao. R. 127; E. 39. 40. *p.* 2[1].
296. Kotmai *th*ammasat. E. 35.
297. Kuañ (Tamnan). P. II. Vat Pon Xay.
298. Kuañ *k*aṃ (Niyai). R. 401; E. 273.
299. Kuañ *k*aṃ xat thuan kao. R. 215.
Kukuttanakon. *Voir : P*ră Buddha *t*amnuei...
300. Kumāra (Săp). R. 372.

---

273 « Aller écouter le dhamma en cas de malheurs publics ». — **274** « Dîme de
riz due aux notables » (*khao tip*, « riz céleste », nom de cette redevance). — **275**. Peut-
être le chapitre *Ākhyāta* de Kaccāyana. — **276**. « Le fumier changé en or » — **277**.
« La rainette ». — **278** « Les huit clefs ». — **281**. Voir p. 149. — **283**. « Le corps fétide ».
— **287**. « Le poignet de fer » — **288**. « Règles pour l'observation des sīla ». — **289**.
« Coutume du mưoṅ *Puon* (Tran-ninh) ». — **290**. « Histoire de la naissance des hom-
mes » — **291**. « Règles du Buddha ». — **292**. « Règles sur l'habit et le vase à aumônes ».
— **295-296** Voir p. 136. — **297-299**. « Histoire du cerf; — le cerf d'or; — le cerf d'or,
9ᵉ naissance. — **300**. Vessantara, ch. VIII.

301. Kuṅ (*Pưn* mưoṅ). R. 186.
Kuṅ (*That*). *Voir : That* Kuṅ.
302. Kuṇāla. L, Vat Aram.
Kuṇḍalī. *Voir :* Maṭṭakuṇḍalī.
303. *Kuru Tham* (Tamnan). R. 955.
304. *Kuru Tham kaṃsōn*. R. 157 ; E. 211.
305. Kusalā (nissai). R. 925.
306. Kusalā (Lam). R. 866.
307. Kusalā (Sāp). R. 59 ; E. 220.
308. Kusaladhammovāda. R. 1067.
309. Kusalavinicchaya. C, Vat That.

310. Lai ṅu. R. 286 [7] ; E. 216.
311. Lakkhaṇa sam sip soṅ. R. 650.
312. Lakkhaṇa sin. R. 1095.
313. La*kōn* (Tamnan mưoṅ). E. *p.* 13[1].
Voir aussi : Na*kōn*.
Lam*pa*ṅ (Tamnan *Prā* nōn pāṅ mưoṅ na*kōn*). *Voir : Prā* nōn.
314. Lan *kaṃ Praya* In (Tamnan). R. 1057.
315. Lan sōn pu. R. 218. U.
316. Lan xaṅ. P. II, Vat Ban Hua Thong [13].
317. Lan xaṅ rom khao (Mưoṅ). Bibl. Nat. Lao. 1.
Lāvěk (Mưoṅ). *Voir : That* ha laṅ mi nai —.
318. Lem luoṅ. R. 84 ; E. 149.
319. Liep lŏk. C, Vat Aram [8].
Lin *kaṃ*. *Voir :* Jivha lin *kaṃ*.
320. Lin *Tōṅ*. E. 9 ; K, Amphơ de B. Kamphě.
321. Līnatthapakāsana (pāli). R. 258 ; E. 181.
322. Lokacakkhu. R. 756 [4].
323. Lokadhamma. C, Vat That.
324. Lokādhidhamma. R. 114 ; E. 212.
325. Lokadīpaka (pāli). R. 451.
326. Lokahani. R. 962.
327. Lokanai. R. 461-464 [4 māt de 10 phuk chacun].
328. Lokanīti. C, Vat That.
329. Lokasanthānajotanāgandhi (pāli). R. 205 [5]. 205bis [6] ; E. 73 [5].

301. « Histoire du pays de Rangoun ». — **305-308.** *Kusalā* = mātikā du *Dhammasaṅgaṇi*. — **310.** « Pour chasser les serpents ». — **311.** « Les 32 signes ». — **314.** « Le palmier d'or (?) d'Indra ». — **315.** Voir p. 148. — **318.** Voir p. 76. — **320.** Voir p. 117. — **321.** Voir p. 62. — **328.** « Collection of rules and proverbs for life and society ». (*JPTS.*, 1882 : Mss. du Colombo Museum.)

330. Lokavidū. R. 966.
331. Lokavinaya. R. 385. 1113.
332. Lokavuddhi. R. 338.
333. Lōm mươn Na*k*ōn (Tamnan Si). E. *p*. 13[2].
334. Lomasakassapa. R. 984. 1066. (« Lomapaxa, Lomakasa »).
335. Loma*th*at cao *t*ān dōn *ph*ôn xin cōm *p*in tai *p*rā ceti. E. *p*. 18.
Lōn (Mươn). *Voir* : *Th*at khuei pu *p*u *t*āp — ; *Th*at Rōnō.
336. Luk *P*rahm (Vatthu). R. 163.

337. Ma *k*aṃ (Tamnan). C. Vat That.
338. Ma noi xadok. R. 1051.
339. Ma yai. R. 352.
340. Ma yuy. R. 412.
341. Maccariyā. R. 995.
Maddī. *Voir* : Nan Maddī.
342. Madhu-anuloma. C. Vat That [7], Vat That Luong [8], Vat Hua Xieng [9]; E. 260 [10].
343. Madhurasa-gāthā. R. 834. 1056 (Madhugāthā).
344. Madhurasa jambu. R. 678 [15].
345. Madhurasa *k*aṃ sōn R. 1002.
346. Madhurasālaṃkāra. R. 293 [16]; E. 196 [10].
347. Madhurasavāhinī. R. 1041. *Cf*. Vāhinī.
348. Magga mānava. R. 182.
349. Mahāceti luon kan vien Xien Mai (Tamnan). E. *p*. 22[2].
350. Mahājanaka. R. 731 [4]. *Cf*. Janaka.
351. Mahājāti rom. R. 465. 1060; E. 265.
352. Mahājaya. R 826. *Cf*. Cullajaya, Xai.
353. Mahājinadhātu doi Vasu*t*ep (Tamnan). E. *p*. 22[1].
354. Mahākassapanibbāna. R. 124.
355. Mahākuṇḍila. R. 1097.
356. Mahāmāyā (Si). R. 370 [5]; E. 276 [5].
Mahāmo*kk*ala. *Voir* : Mo*kk*ala.
357. Mahāmuni phan. S. Vat Pakiññaram.
Mahāmullanibbāna. *Voir* : Mullanibbānasutta.
358. Mahānāma. R 390.
359. Mahānāma-paṇhā. R. 863. 951.
Mahānibbānasutta. *Voir* : Nibbānasutta.
360. Mahantadhātu. C. Vat Xieng Muon [8].
361. Mahāpadāna Dīghanikāya. R. 677 [I, 16].

337-340 « Le chien d'or. — Le petit chien, jātaka. — Le grand chien. — Le chien à longs poils. » — **351**. Abrégé du Vessantara-jātaka. — **361**. Digha-N., nº 14.

Mahāparinibbānasutta. *Voir :* Nibbānasutta.

362. Mahāpaṭṭhāna (pāli). R. 183. 993 ; E. 264. *Cf.* Paṭṭhāna.

Mahapon. *Voir :* Mahāvana.

Mahāsaddanita. *Voir :* Saddanīti.

Mahāsamayasutta. *Voir :* Samayasutta.

363. Mahāsanti. R. 1050.

Maha*th*am mai. *Voir : Th*am mai.

Mahā Upagutta. *Voir :* Upagutta.

364. Mahāvagga (pāli). R. 640 [10]. 651-652 [I, 12 ; II, 10] ; — (sāp). R. 250 [13].

365. Mahāvagga-aṭṭhakathā (pāli). R. 595 [10].

366. Mahāvagga-ṭīkā (pāli). R. 73 [11].

367. Mahāvagga-yojanā (pāli). R. 615 [5].

368. Mahāvaṃsa Laṅkā. R. 515 [9].

369. Mahāvana. E. 56.

Mahāvessantara. *Voir :* Vessantara.

370. Mahāvipāka luoṅ. R. 299 [15].

371. Mahāvipāka haṅ. P. II, Vat Ban Nen [6].

372. Mahāvipāka phĕt R. 521.

373. Mahāvoṅ Naṅ Teā on. R. 304 [10] ; E. 145 [10]. 169.

374. Mahosadha. R. 64 [14] ; E. 4 [15]. 54 (fasc. 7). 67 [7].

375. Mai pĕt liem. U.

376. Mai Sali (Tamnan). R. 992.

377. Mai si liem (pāli). R. 793. 944.

378. Majjhimanikāya (nissai). R. 129-131 [I, 10 ; II, 10 ; III, 10] ; E. 259 [I, 10 ; II, 10].

379. Mākhayo R. 1055.

380. Malai (*Prā*) hoṅsa. R. 354.

381. Malai mưn. R. 26 ; E 112. 136. 154.

382. Malai *pôt* lôk. R. 889.

383 Malai pôthisăt. R. 104 ; E. 57.

384. Malai sen. R. 79 ; E. 105. 138.

385 Malai tham pet R. 886

386 Malai (*Prā*) *t*ep then. E. 41.

387 Malai (*Prā*) yem *p*et. R. 879.

388. Mālikā. R 40.

389 Mali xōn. R. 1052.

390 Manava pai kun sin (Niyai). R. 39.

364-367. 3e section du Vinayapiṭaka. — **369**. Vessantara, ch. VII. — **374**. Jātaka nº 546. — **375, 377**. « Bois à 8, à 4 arêtes ». — **380-387**. Voir p. 65. — **388**. Voir p. 50 — **389**. « Jasmin à fleurs doubles ».

Mandapakon. *Voir* : Maṇḍūkapakaraṇa.
391. Maṇḍūkapakaraṇa. R. 208 [3] ; E. 81 [4].
392 Maṅgala cakkavan. R. 650.
393. Maṅgaladīpanī. R. 361-362 [I, 9; II, 10] ; E. 263 [II, 10].
394. Maṅgala khưa. R. 72 ; E. 266.
395. Maṅgalasikkhā. R. 175.
396. Maṅgalasutta. R. 19 1112 ; E. 106 [2].
397. Manòvat. R. 888.
398. Mantasut (Sap). R. 1090.
399. Manussajāta (Vatthu). R. 983.
400. Marat rōm (?). R. 1060.
401. Mātikā. R. 758 [4] ; E. 172.
402. Maṭṭakakuṇḍalī (Vatthu). R. 979.
403. Mattasarīrasutta. R. 1054.
404. Mé ka phưok (Tamnan). E. *p.* 16².
405. Mé tay căk lük. R. 579.
406. Mèo *kaṃ*. R. 470.
407. Mettai (Tamnan *Prä*). R. 533.
408. Metteyassutta. R. 378 [3] ; E. 21 [4].
409. Milindapaṇha. R. 376 [7].
410. Mit kam (Xadok). R. 1033.
Moggallāna. *Voir* : Mo*kk*ala.
411. Mok mun P, II. Vat Ban Lap et Vat Hua Thong [13].
412. Mo*kk*ala (Mahā). R. 693 [2] ; E. 267 [2].
413. Mo*kk*ala loṅ lôk. R. 690 [2].
414. Mo*kk*ala loṅ *t*ip. K. Vat de Hin Bun.
415. Mo*kk*ala ni*p*an. R. 868.
416. Mo*kk*ala tham pet. R. 964.
417. Mo*kk*ala (Mahā) paï du narok. R. 41.
418. Monai. R. 730 [4].
419. Mu thưen. R. 1073.
420. Mudutā devatā (Tamnan). R. 960 ; E. *p.* 15³.
421. Mukhamattadīpani ṭīkā. R. 608 [4]. 612. 620. 621. 626.
Mullacantai. *Voir* : Mullatantai.
422. Mullaceṭiya *prä* ni*p*an. R. 871.

---

391. Voir p. 84. — **393**. Voir p. 71. — **394**. Maṅgala « en liane », c. a. d. en style fleuri. — **396**. Suttanipāta. II, 4. — **402**. Dhammapadaṭṭhakathā, I, 25. — **404**. « La corneille blanche ». — **405**. « La mère mourant loin de ses enfants ». — **406**. « Le chat d'or ». — **412-417**. Voir p. 65. — **419**. « Le porc sauvage ». — **421**. *Mukhamatta-dīpanī* ou *Nyāsa*, commentaire sur Kaccāyana par Vimalabuddhi, de Pagan, qui composa également une ṭīkā de son propre ouvrage. (Mrs. Bode, *Pali Lit.*, p. 21.)

423 Mullakammaṭṭhāna. R. 996.
424. Mullakaseṭṭhi R. 408.
425. Mullakɯrt. R. 874.
426. Mullaloka. R. 994.
Mullamulli (Pathama). *Voir :* Pathama Mullamulli.
427. Mullanibbānasutta. R. 368 ; E. 22. 60 107. 133 262. *Cf.* Nibbānasutta.
428. Mullatantai (*ou* Mullacantai). R. 68 [10] ; E. *p.* 1. *Cf.* Nañ Tantai.
Mɯoñ. *Voir au nom qui suit* Mɯoñ.
429. Mūsikajātāka. R. 965. *Cf.* Nu *kaṃ*.
Muttaka vinayavinicchaya (Pāli). *Voir :* Pālimuttaka vinayavinichaya.

430. Nāgasena. R. 274 [8].
431. Nāgasena-gāthā. R. 1062.
432. Nā*kk*alasô*ph*eni. R. 1070. (= Nagarasobhinī ?).
433. Nakkhattarɯk. R. 688 [2].
434. Nakon (Sāp). R. 97 ; —(pê). R. 788.
Na*k*ōn (Tamnan Si Lōm Mɯoñ). *Voir :* Lōm.
Nalasiva. *Voir :* Narajīva.
435. Nam dan tōñ. P. II. Vat Ban Hua Thong [13].
Nāma. *Voir :* Kaccāyana.
Nāma sāp Kathāvatthu. *Voir :* Kathāvatthu.
436. Namakon *Prā* Cao (Mulla ṭīkā). R. 1053.
437. Nāmavagga (pāli). R. 710.
438. Namo (Ṭīkā). R. 722 ; E. 303.
439. Nañ devatā tham paṇhā. R. 706 [2].
440. Nañ Khosop. R. 949.
441. Nañ Kiccakanamī (pāli). R. 609.
442. Nañ Kinnalīnala. R. 905.
443. Nañ Maddī ɯ luk. R. 985.
444. Nañ Patimusikā (pāli). R. 609.
445. Nañ Phom hōm. R. 402.
446. Nañ Subhaddā. R. 133 ; E. 160.
447. Nañ Tantai (Vatthu). R. 882.
448. Nañ Tèñ on. R. 729.
449. Nañ Uddā. R. 329.
450. Nañ Uppaladevī. R. 171.
451. Nañ Visākhā. R. 214.
452. Nanda ussu*ph*arat. R. 741.

---

433. « Les constellations » (nakṣatra-ṛkṣa). — **438.** Commentaire de la formule d'invocation. — **443.** « Maddī berce son fils ». — **452.** Voir p. 84.

453. Nandakumāra. R. 331 [2].
454. Nandapakaraṇa. R. 199 [2]; E. 165 [2].
455. Nandasena. R. 321 [2].
456. Nandikā. R. 298 [5]. 1085.
457. Naṅsư kê *kôḥ*. R. 290.
458. Naṅsư *Praya* In hai duoi dao tok. R. 911 ; E. 63. *p.* 19 [6].
459. Nan*t*aciniti. P, II, Vat Ban Vai [13].
460. Nan*t*a*t*at. P, II, Vat Ban Lap [5].
461. Nap mư suoi (Vatthu ni*t*an). R. 883.
462. Nāradabrahma. R. 276 [3]. 276bis [5] ; E. 269.
463. Narajīva. R. 526 [4].
464. Narasīha *prā* gāthā. R. 708.
465. Naxanavoṅ yơ. E. *p.* 2*.
466. Nemirāja. R. 219 [6] ; E. 19 [6]. 26 [5].
467. Nibbānasutta. R. 37. 459 [10]. 1078 ; E. 20 [10]. 103. *Cf.* Buddhanibbāna.
468. Nikāya. R 398 [11].
469. Nipāta. C, That Luong [6].
470. Nirutti. C, Vat Vixun.
471. Ni*t*an kōm. C, Vat Chumkong [8].
Ni*t*an *Praya* Cưoṅ lun. *Voir :* Cưoṅ.
Pour les autres mots commençant par Ni*t*an, *voir au mot qui suit* Ni*t*an.
472. Nītipakaraṇa (ṭīkā pāli). R. 606.
473. Niyai *t*āṅ hok. R. 1042.
Niyāsa kāraka. *Voir :* Kārakanyāsa.
474. Nok fōṅ pi. P, II, Vat Ban Lap et Vat Ban Hua thong [13].
475. Nok kao (Vatthu). R. 827.
476. Nok khi thai. R. 987.
477. Nok noi (Niyai). R. 743 ; E. 274.
478. Nok yuṅ *kaṃ* (Niyai). R. 156. 579.
479. Nolasat. R. 954.
480. Noṅ Sanô (Tamnan). R. 660.
481. Ṅu. C, Vat That [4].
482. Nu *kaṃ*. R. 110 ; E. 104.
483. Nu phưok (Vatthu). R. 52 ; E. 272.

---

454. Voir p. 84. — **457.** « Livre pour [écarter] les malheurs ». — **458.** Voir p. 64. On trouve aussi cet écrit sous les titres de *Subha akson Praya In*, *Subha kaṃ sŏn Praya In*, nos 898-899. — **461.** « Computation des jours de la décroissance ». — **462.** Jataka nº 544. — **463.** Paṇṇāsajātaka, L. nº 27. — **466.** Jataka nº 541. — **467.** Dīgha-N., nº 16. — **471.** « Historiettes. — **473.** « Six récits ». — **475.** « Le hibou ». — **476.** « L'oiseau des mottes de terre ». — **478.** « Le paon d'or ». — **480.** Voir p. 154. — **481.** « Le serpent ». — **482.** « La souris d'or » = *Dhammapālamūsika*, Paṇṇāsataka, L. nº 10. — **483.** « La souris blanche ».

484. Ńua khao *toń*. R. 300 [7] ; E. 132 [7].
485. Ńua noi. R. 128 ; E. 271.
486. Ńua non thap. R 835.
Nyāsa kāraka. *Voir :* Kārakanyāsa.

487. Ola*pim*. R. 320 [4].
488. Ōm lōm tōm *kaṃ*. R. 467.
489. Oń moń *kaṃ*. P, II, Vat *B*an Lap [13].
490. Oń moń paññāpāramī luoń. R. 439.
491. Oń*k*ala*kk*ana*t*an. R. 989 (= Aṅgalakkhaṇatthāna ?).
492. Ońkan *Prā* Cao Vipassi fa. R. 379.
493. Ovādakathā. R. 990.

Pā. *Voir : Prā*.
494. Pahień. P, II, Vat Ban Lap [13]
495. Pahień sańsai. P, II, Vat Ban Vai [13].
496. Pahień Xień Mai. P, II, Vat Ban Hua thong [13].
497. Pa Himma*p*an. R. 88 ; E. 252.
498. Pa kēo si xai. P, II, Vat Ban Hua thong [13]
499. Pa ki. P. II, Vat Ban Lap [13].
500. Pa thiń. P, II, Vat Ban Lap [13].
501. Pa xań noi. P, II, Vat Ban Lap [13].
502. Pabbajjākhandha. R. 223 [6].
503. Pabbajāṭīkā (nissai). R. 789 [7].
504. Pabbajjāvinicchaya. R. 811.
505. Paccavekkhanasutta. R. 649; E. 240.
506. Pācittiya (pāli). R. 106-107 (I, 22; II, 10); — (sāp). R. 377 [9]. 552 [10].
507. Pācittiya-aṭṭhakathā (pāli). R. 382 [11].
508. Pācittiya-yojanā. R. 70 [5].
509. Pāda. P, I, Vat Don mun [6].
510. Padumā bua hom. E. 130 [5].
511. Padumā fươń mo. R. 577.
512. Padumakumāra. R. 359.
513. Pudumamukha bua hom. R. 308.
Pakiṇṇakanipāta. *Voir :* Jātaka.
514. Pālimuttaka vinayavinicchaya vinayasaṅgaha ṭīkā. R. 569 [8].
515. *Pan* (Tamnan mươń). E. *p*. 24, II[1].

---

484. « Le bœuf aux cornes de cuivre ». — **489-490**. *Oń moń* = caverne, anfractuosité dans un rocher. — **502**. Vinayapiṭaka, Mahāvagga, ch. I. — **506**. 2ᵉ section du Vinaya. — **510**. « Padumā aux lotus odorants ». — **511**. « Padumā à la marmite cassée ». — **512**. Paṇṇasajātaka, L, n° 46. — **514**. Voir p. 51.

516. *Pan* kok (pāli). R. 798.
Pañcakanipāta. *Voir* : Jātaka.
517. Paṇḍita Salakahini. P. II. Vat Don chai [8].
518. Paṇhā. P. II. Vat Ban khing [4].
519. Paṇhā devatā (pāli). R. 791.
520. Paṇhā pu *k*am. P. II. Vat Ban kên [3].
521. Paṇhā rāja sutta. R. 744.
522. Paññāpāla. R. 181 [3].
523. Paññāpāla lê cao vơy. R. 477 ; E. 168. 237 [3].
524. Paññāparamī. R. 46 ; E. 49.
525. Paññāpāranī (Gāthā). R. 1035.
526. Paññāpāramī luon. R. 415 [5] ; E. 233.
527. Paññāpāramī *pansan*. R 389.
528. Paññāpāramī sam sīp *t*at. R. 787.
529. Paṇṇāsajātaka *ou* Ha sip xa*t*. R. 416-424 [9 mät de 10 phuk chacun] ; E. 188 [II, III, IV, VI, VII, VIII, chacun de 10 phuk ; IX, 1-6].
Paṇṇāsanipāta. *Voir* : Jātaka.
530. Paññaxat. R. 375-376 [I, 9 ; II, 7].
531. *Pantamatexana* (= Vandanādesanā ?). R. 358. 1096. — (lam). R. 851.
532. Pārājika (pāli). R. 542-544 [I, 10 ; II, 13 ; III, 10]. 637 [I, 10] ; E. 171.
533. Paramadhātu. R. 54.
534. Paramasambodhi. K. Mưong Thakek, Vat Vanthakham.
535. Paramattabhavasutta. R. 974.
536. Pāramī-dīpanī. R. 254 [I, 13].
537. Pāramī hon cak kêo. R. 650
538. Pāramī kêo. R. 369. 784.
539. Pāramī-khandha dasavagga (pāli). R. 549.
540. Pāramī kut. R. 969.
541. Pāramī *pān* pet xan. R. 786.
542. Pāramī *P*issakut. R. 1074.
543. Pāramī rom. R. 406 ; E. 238.
544. Pāramī *t*ham. R. 970.
Parammatat. *Voir* : Brahmadatta.
Parasikanta. *Voir* : Pārājikā.
545. Paravan sam *t*en. R. 972.
Paritta mon*k*on. *Voir* : Maṅgalasutta.
546. Parivāra (pāli). R. 618 [5].
547. Parivāra-aṭṭhakathā (pāli). R. 628 [7].
548. Parivāra-yojanā (pāli). R. 634 [4].

---

522 Peut-être variante de *Paññābala*, n° 20 du Paṇṇāsajātaka. — **529** Voir p. 44. — **532**. 1re section du Vinaya. — **546-548**. 5e section du Vinaya.

549. Parivāsakhandha. L, That Luong.
550. Patāla. R. 1008.
551. Pathama-kappa. R. 531 [2] ; E. 17 [2].
552. Pathama-mullamulli. R. 783.
553. Pathamasambodhi. R. 21 [10]. 1115 ; E. 6 [fasc. 2-4]. 234 [10].
554. Pathamasambodhi-jātaka. E. *p*. 23, I[1].
Pathama-saṅgāyanā. *Voir* : Saṅgāyanā.
555. Patimāt soṅ prakan. R. 785.
556. Pātimokkha (pāli). R. 165 ; E. 42. 100. 170 ; — (pé). R. 945 ; — (sāp) R. 14 [5]. 460 [4] ; E. 298.
Patimusikā. *Voir* : Naṅ Patimusikā.
557. Patisandhi. C, Vat Aram.
558. Patisaṅkayo (Sāp). R. 1009.
Pātiyavagga. *Voir* : Dīghanikāya.
559. Paṭṭhāna (pāli). R. 622 [II, 12]. *Cf.* Mahāpaṭṭhāna.
Paṭṭhāna (Anuloma duka-tika). *Voir* : Anuloma.
560. Paṭṭhāna-aṭṭhakathā (pāli). R. 82 [11].
Paya. *Voir* : *Praya*.
561. Pên din vai. P, II, Vat Ban Lap [13].
562. Pėt mưn. R. 355 [5] ; E. 236 [5].
563. Pėt mưn rom. R. 525.
564. Pet sōṅ pua mia lė luk. R. 981.
565. Petavatthu (pāli). R. 445 [16]. 885 ; E. 235 [11].
566. *P*exa mo. U.
567. *Ph*ahiyathen ni*p*an. R. 872.
568. Pha lưot. P, II, Vat Ban Lap [13].
569. Pha tek (Tamnan). R. 1082.
570. *P*im sam say. U.
Pimpa. *Voir* : Bimbā.
571. Pisapakon (Pisācapakaraṇa). R. 217 [3] ; E. 166 [3].
572. Piṭaka. R. 435 [5] ; E. 239 [6].
573. Piṭaka rom. R. 950.
574. Piṭaka *tāṅ* sam. R. 518 [3].

---

549. Vinayapiṭaka, Cullavagga, ch. II — **551-552**. Voir pp. 77, 83 — **553**. Vie du Buddha, probablement compilée au Siam, et dont il existe deux recensions: une plus ancienne en 17 ou 18 chapitres, qui se trouve encore au Cambodge ; une plus moderne et plus répandue, faite à Bangkok, après la destruction d'Ayuthia, sous la direction du prince Paramanuxit Xinorot (Cœdès, *BEFEO*., XII. 177 ; XV, III, p. 41). — **559**. 7[e] section de l'Abhidhamma — **562**. Voir p. 76. — **564**. « Une famille de Preta : mari, femme et enfants ». — **565** Khuddakanikāya n° 7. — **566**. « Le médecin ». — **568**. « La roche du sang ». — **569**. « La roche fendue ». — **570**. Voir Guignard, Dictionnaire, p. 662. — **571**. Voir p. 84 sqq.

575. Piṭakamālā. R. 997.
576. Pittakasetthi. P, II, Vat Don Chai [5].
577. *Po ka* mieṅ. R. 347.
578. *Po ka* xapao. R. 478.
579. *P*ommanalat. K, Mưong Thakek, Vat Vabô.
580. *P*oṅsavadan cedi ha oṅ. Bibl. Nat., Lao. 12.
581. *P*oṅsavadan Kam muon Kam kơt. Bibl. Nat., Lao. 16.
582. *P*oṅsavadan kasat Vieṅ Can. E. *p*. 2.
583. *P*oṅsavadan Luaṅ *P*răbaṅ. R. 343. 344 ; E. 11. 72. 114.
584. *P*oṅsavadan Meṅ Kon. Bibl. Nat., Lao. 5.
584 bis. *P*oṅsavadan mưoṅ Hari*ph*unxai. E. *p*. 11.
585. *P*oṅsavadan Mưoṅ Phu Khieu. E. 36.
586. *P*oṇsavadan Nưa. E. *p*. 3.
587. *P*oṅsavadan rājavaṃsa Xieṅ Mai. E. *p*. 9[1].
588. *P*oṅsavadan rom. U[2].
589. *P*oṅsavadan sadet. Bibl. Nat., Lao. 11.
590. *P*oṅsavadan Xieṅ Mai. E. *p*. 10.
591. Porāṇasaṅgaha. R. 1103.
592. *P*osallabanha. R. 275.
593. *P*ră amara buddhapatimā *k*ư *P*ră Kêo. E. *p*. 17[2].
594. *P*ră A*t*it (Ni*t*an). R. 580.
595. *P*ră Baṅ (*P*ưn). R. 132 ; E. 78.
596. *P*ră Bat (Tamnan). E. *p*. 6 [5 vol.]. *p*. 16[3].
597. *P*ră Bat Raṅ ruṅ. R. 440 ; E. 248.
598. *P*ră Buddha *t*aṃnuei Vat *P*ră Kêo Dōn Tao vieṅ din mưoṅ Kukuttana*k*on. E. *p*. 21[2].
599. *P*ră cao (nissai). R. 707.
600. *P*ră cao (Ni*t*an). R. 366 [2].
601. *P*ră cao (Niyai). R. 654.
602. *P*ră cao kao *k*ên (Tamnan). R. 309.
603. *P*ră cao *k*ưn pai pô*th*isăt. R. 1020.
604. *P*ră cao liep lôk. R. 846 ; E. *p*. 5 [5 vol.]. *p*. 21[1].
605. *P*ră cao mai căn hōm (Tamnan). E. *p*. 12[2].
606. *P*ră cao oṅ luoṅ (Tamnan). R. 958.
607. *P*ră cao oṅ luoṅ mưoṅ *P*ră Yao. R. 1018.
608. *P*ră cao saṅ Anon. R. 1084.

---

577. « Le marchand de thé ». — **578.** « Le commerçant nautique ». — **580-587.** « Histoire de 5 cedi, — de Kam muon Kam kơt, — de Vieng Chan, — de Luang Prabang, — de Mèng Kon, — de Lampun, — de Phu Khieu, — du Nord, — de Xieng Mai ». — **593.** « Histoire du Buddha d'émeraude appelé *Pră* Kêo ». — **595**. Voir p. 150. — **604**. « Le Buddha parcourt le monde ». — **605**. « Le buddha de santal ». — **608**. « Le Buddha instruit Ânanda ».

609. *Prä* cao sip *prä* oṅ. R. 468 [2] ; E. 246.
610. *Prä* cao sōn nai *pan* (Kap). R. 1105.
611. *Prä* cao soṅ *prä* oṅ (Tamnan). R. 29.
612. *Prä* cao soṅ *prä* oṅ *t*amnuei vai. R. 1079.
613. *Prä* cao tät ket (Tamnan). R. 959.
614. *Prä* cao then nam nom me. R. 831.
615. *Prä* cao Toṅ Ieṅ (Tamnan). E. $p. 16^{1}. 17^{4}. 22^{3}$.
616. *Prä* Kêo (*P*ɯn). R. 125; E. 79. *Cf.* *Prä* amara.
Prä Kêo (Vat). *Voir :* Vat *Prä* Kêo.
617. *Prä* Kêo hin fu. P, II, Vat Ban Lap [13].
618. *Prä* läp bhôt (ṭīkā pāli). R. 341.
Prä Malai. *Voir :* Malai.
Prä Na*kk*asen. *Voir :* Nāgasena.
619. *Prä* nōn *pä*ṅ (Tamnan). E. $p. 23$, I^{3}. $p. 24$, I^{2} et III.
620. *Prä* Si An (*P*ɯn). R. 75 ; E. 243.
621. *Prä* Sihiṅ. L, That Luong ; C, Vat Aram.
622. *Prä* Siṅha Buddhapatimā. E. *p.* 17.
Prä Vet. *Voir :* Vessantara.
623. *Pra* Vahira ni*t*an. R. 850 [8].
624. *P*raya In (*P*ɯn). R. 712.
625. *P*raya In (Tamnan). R. 111 ; E. 109. $p. 17^{5}$. $p. 19^{5-7}$.
626. *P*raya In hai bhāvanā (Gāthā). R. 1034.
*P*raya In hai nuei dao tok (Naṅsɯ). *Voir:* Naṅsɯ.
627. *P*raya In kao *k*aṃ tham katai (Tamnan). R. 282.
628. *P*raya In liep lôk. R. 912.
629. *P*raya In su lôk. R. 963.
630. *P*raya In tham paṇhā. R. 397. 909.
631. *P*raya In tham ha me. R. 910.
632. *P*raya *k*än*k*ak. C, Vat Chumkong [7].
633. *P*raya Patsen fan. R. 898.
634. *P*raya *P*romma*t*at rien sattasin (pāli). R. 795.
635. *P*raya san *t*aṅ tua (ṭīkā). R. 259.
636. *P*raya Saṅkasaya. C, Vat Aram [2].

---

609. « Les 10 buddhas ». — **610.** « Le Buddha admoneste un chasseur ». — **611.** « Histoire de deux buddhas ». — **612.** « Prédiction de deux buddhas. » — **613.** « Le Buddha coupe ses cheveux ». — **614.** « Le Buddha paie de retour le lait de sa mère ». — **615.** D'après le ms. EF. $p. 16^{1}$, le *Prä* cao Toṅ Ieṅ est « une grande statue de buddha en Birmanie ». — **616** Voir p. 151. — **617.** « La pierre flottante ». — **620.** « Histoire de Metteya ». — **621-622.** Voir p. 70. — **627.** « Indra interroge le lièvre ». — **628-629.** « Indra parcourt le monde ». — **630.** « Questions d'Indra ». — **631.** « Indra à la recherche de sa mère ». — **632.** « Le roi des crapauds ». — **633.** « Les rêves du *P*raya Patsen ». — **634.** « Le roi Brahmadatta apprend les 7 sīla ».

637. *Praya* si sao. K, Mưong Mahasay, Vat Sen.
638. *Praya* Sunan*t*arat. R. 357.
639. *Praya* *Th*am (Kap). R. 410 410bis.
640. *Praya* *Th*am (Tamnan). R. 430 ; E. 304.
641. *Praya* *Th*am (Vatthu). R. 759.
642. *Praya* *Th*ammikarat (Tamnan). R. 687 ; E. *p*. 15[6].
643. *Pu* *k*aṃ. P, II, Vat Ban Lap [13].
644. Pu sōn lan. U.
645. Puggala [paññatti] (pāli). R. 561 ; E. 174 [phuk 4].
646. Puggala [paññatti]-aṭṭhakathā-yojanā. R. 553. [4]. 558.
647. Puggala [paññatti]-ṭīkā (pāli). R. 565 [4].
648. Puggala [paññatti]-anuṭīkā. R. 568.
*P*ưn... *Voir au mot qui suit P*ưn.
649. Puññakalyāṇagantha (pāli). R. 530 [2].
650. Puññakkani. R. 900.
651. Puṇṇakaseṭṭhi. R. 56 [6].
652. Puññakriyā. R. 998.
*P*urisat. *Voir :* Bhūridattajātaka.
*P*ut*th*asen. *Voir :* Buddhasena.

653. Rāhulasutta. R. 1040.
Rājadhammā (Dasa). *Voir :* Raksa sin.
654. Rājasavaṇī. R. 351 ; E. 80.
655. Rājasiṅha. R. 805.
656. Rājasutta. R. 161 ; E. 257.
657. Rājavaṃsa mưoṅ Hari*ph*unxai (Tamnan). E. *p*. 12[1].
Rājavaṃsa Xieṅ Mai (*P*oṅsavadan). *Voir :* *P*oṅsavadan.
658. Raksa sin ha ; — Dasa rājadhammā. E. 258.
Rasavāhinī. *Voir :* Madhurasavāhinī, Vāhinī.
659. Rassisiṅga. R. 105.
660. Ratanamālā (pāli). R. 263 ; E. 123.
Ratanaraṅsi. *Voir :* Dhammaratanaraṅsi.
661. Ratanasutta. R. 24.
662. Ra*th*ana *P*rā cao loṅ then. R. 1107.
Ratthasat. *Voir :* Kotmai Lao.
663. Roi khot. R. 334.
Rômmaṅ (*Th*at). *Voir :* *Th*at Rômmaṅ.

---

644. Voir p. 148. — **645**. 4e section de l'Abhidhamma. — **653**. Saṃyutta, III, 135 ; IV, 105. — **654**. Voir p. 140. — **658**. « Observation des 5 sīla. Les 10 devoirs royaux ». — **661**. Suttanipāta, II, 1. — **662**. « Invitation au Buddha de descendre de son autel » [pour la cérémonie de l'ondoiement]. — **663**. « Les cent nœuds ».

664. Rompơṅ. R. 686.
665. Rōṅō (Tamnan). E. *p.* 23, I².
Rōṅō (Tamnan *prā that*). *Voir : That.*
Rưoṅ... *Voir au mot qui suit* Rưoṅ.

666. Sabbamitta. E. 226.
667. Sabbapaṇhā. R. 1049.
668. Sabbapāramī (pāli). R. 442-443 [I, 10 ; II, 6] ; E. 200 [I, 10 ; II, 7]
669. Sabbasiddhikumāra. R. 473.
670. Sabbasutta (pāli). R. 66 [7].
671. Sabbavatthu noi. C, That Luong.
672. Saccadhamma *tāṅ* si. R. 773. 808.
673. Saccadīpanī. C, Vat Vixun.
674. Sadda (pāli) R 642 [7] ; — (sāp). R. 647 [6].
Voir aussi : Kaccāyana.
675. Sadda (Pé Son). R. 576.
Saddabheda. *Voir :* Saddatthabhedacintā.
676. Saddabinduṭīkā. R. 34 [7].
677. Saddanīti (Mahā) [pāli]. R. 257 [13] ; E. 127 [13].
678. Saddasaṅgaha (pāli). R. 391 ; E. 44. 97.
679. Saddatthabhedacintā (nissay). R. 673 [13] ; E. 193. [I, 12].
680. — (pāli ṭīkā). R. 611.
681. — (pāli navaṭīkā). R. 616 [3].
682. Saddatthabhedāvatāra. Vat Vixun [12].
683. Saddavācakalakkhaṇa (pāli). R. 177 [2]. 908 ; E. 88 [2].
684. Saddavidhānalakkhaṇa (pāli). R. 162 ; E. 84.
685. Saddavidhānaṭīkā (pāli). R. 204 [10] ; E. 75 [10].
686. Saddavimala. R. 437 ; E. 192.
687. Saddavisesanaṃ rom. R. 148 ; E. 86.
688. Saddavuttipakāsaka (ṭīkā pāli). R. 198 [2] ; E. 87. 87 bis.
689. Saddavuttivitthāra-ṭīkā (pāli). R. 147 [3] ; E. 83 [3].
690. Saddhammo (pāli). R. 426 [10].
691. Saddhammo (nissai). R. 767 [5].
692. Saddhammo bơk pranèk C, Vat That.
693. Sahai raksa sin. R. 395.
Sai. *Voir :* Xai.
694. Saifoṅ (*Pưn* mưoṅ). R. 896 ; E. *p.* 24. II² (Tamnan mưoṅ —).
695. Sakalavatthu. R. 934. 936.
Sakanipāta. *Voir :* Jātaka.
696. Sakayamulla. R. 1048.

---

669 Paṇṇāsajātaka. L. n° 19. — **674-689**. Voir p. 61-62. — **686**. Voir p. 76.

697. Sakkapabba (pāli). R. 842.
698. Sakkapimat. R. 428 [3].
699. Sakkatidīpanī. R. 425 [II, 9].
700. Sakuṇapakaraṇa. R. 200 [2] ; E. 82 [3]. 119 [3].
Salakahini (Paṇḍita). *Voir:* Paṇḍita Salakahini.
Salākarivijāsutta. *Voir:* Sarākarivijāsutta.
701. Salamānava. R. 858.
702. Salanikôt. C. Vat Vixun.
703. Sam poñ sam kieu. R. 123.
704. Samacittasutta. R. 1047.
Sāmajātaka. *Voir :* Suvaṇṇasāmajātaka.
705. Samakho (ṭīkā). R. 918.
706. Samān (Sāp). R. 519 [10] ; E. 278 [13].
707. Samaṇera (Vatthu). R. 160.
708. Samaṇerakhandha. R. 753.
709. Sāmaññaphalasutta. R. 317 [9]. 737 [10].
710. Samantapāsādikā ṭīkā (pāli). R. 598 [15].
711. Samantapāsādikā yojanā (pāli). R. 545 [19]. 603 [16].
Samāsa. *Voir :* Kaccāyana.
Samat Kinnarī. *Voir :* Kinnarī.
Samat Si Suthon. *Voir :* Sudhana.
Samat soṅsan. *Voir :* Saṅsāra.
712. Samaya (Sāp). R. 582.
713. Samayasutta (Mahā). R. 967.
714. Samicitta. P, II, Vat Ban Nên.
715. Sammanô *k*ua mươṅ Phu Khieu. E. 37.
716. Sammohavinodanī (pāli). R. 624 [13].
717. Samo yojanā (pāli). R. 554 [16].
718. Saṃpayogalakkhaṇa (pāli). R. 567 [2].
719. Samphot toṅ. E. 33.
Saṃsāra. *Voir :* Saṅsāra.
720. Samuddaghosa-jātaka. R. 322 [8]. 923.
721. Saṃvegavatthu. R. 771.
722. Saṃyuttanikāya (pāli). R. 668-670 [3 mât de 10 phuk chacun].
723. Saṃyuttapaṇhā. R. 880.
724. Sāṅ *k*ōn. R. 789.
Sanasanta. *Voir :* Janasandha.

---

697. Vessantara, ch. X. — **700.** Voir p. 84 sqq. — **703.** « Trois saillies, trois dépressions. » — **709.** Dīgha-N., n° 2. — **710-711.** Voir p. 51. — **712-713.** Dīgha-N., n° 20. — **715.** Voir p. 153. — **716.** Commentaire sur le *Vibhaṅga* (Abhidhamma). — **720.** Paṇṇāsajātaka, Z, n° 6.

Sandhi. *Voir :* Kaccāyana.
725. Saṅgaha (pāli). R. 768.
726. Saṅgahadirat pālaxik. R. 1030.
727. Saṅgahayojanā. R. 559. [2].
728. Saṅgati. C, Vat Aram ; °pakaraṇa. That Luong [2].
729. Saṅgāyanā (pāli). R. 778 ; — (nissai). R. 455 [4].
730. Saṅgāyanā (Pathama). R. 512.
731. Saṅghapakaraṇa. R. 256 [4] ; E 167 [4].
Saṅkanipāta. *Voir :* Jātaka.
732. Saṅkat bŏk văt. C, Vat Nong.
733. Saṅkat ha *pră* oṅ. R. 177.
734. Saṅkat luoṅ. R. 892.
735. Saṅka*t*at. K, Mưoṅ Kaṅ de M. Mahasay.
736. San*k*ayalôk. R. 935.
737. Saṅkhan (Naṅsư). R. 356.
738. Saṅkhāpattakuman. R. 1104.
Saṅkhārasutta. *Voir :* Dhammasaṅkhārasutta.
739. Saṅkhittovāda. R. 548.
740. Saṅ*k*ip parican. K, Nay Tong de B. Sang.
Sanok. *Voir :* Janaka.
741. Saṅrom *t*hat. R. 83 [5] ; E. 3 [5]. 143 [4].
742. Saṅsāra (Samat). R. 187 ; E. 58.
743. Saṅsāravatta-jātaka. R. 307.
744. Saṅsāravatthu. P, II, Vat Ban Nen [15].
745. Săp *k*aṃ sŏn. R. 859.
746. Săp *t*ăṅ *t*ăṅ. C, Vat That [7].
747. Săp yoi. L, That Luong.
Pour les autres titres commençant par Săp, *voir au mot qui suit* Săp.
Sapao. *Voir :* Xapao.
Sappaphet. *Voir :* Saddatthabhedacintā.
748. Sap*p*ă soṅ. C, Vat That.
Sap*p*ă sŭt. *Voir :* Sabbasutta.
749. Sarākarivijāsutta. R. 328 ; E. 64.
Sārasaṅgaha. *Voir :* Citragaṇṭhidīpanī.
750. Sāratthadīpanī, ṭīkā Samanta (pāli). R. 555 (II, 13). 587 [19].
Saripisek. *Voir :* Jālibhiseka.
751. Sāriputtanibbāna. R. 869.

---

726. *Cor.* Saṅghādisesa-pārājika ? — **731.** Voir p. 84. — **732.** « Date à annoncer à la pagode ». Chaque jour les moines doivent réciter la date (saṅkat = sakrat, sakarat) où on se trouve depuis le Nirvaṇa et avant le terme des 5000 ans. — **733.** « Dates des 5 buddhas ». — **738.** Paṇṇāsajātaka, Z, n° 10. — **741.** Voir p. 71. — **750.** Voir p. 51.

752. Sarūpasaṅgaha. R. 566.
753. Sasemira. R. 179.
754. Sasut. R. 876. (= Jarāsutta ?)
755. Satipaṭṭhāna. R. 85 (pāli). 471.817.1110 ; E. 280 [3].
756. Sattaharadhamma. E. 70[3].
Sattanipāta. *Voir :* Jātaka.
757. Savandi. R. 1014.
758. Sên mưoṅ (pāli). R. 272 [5].
759. Sêṅ *pi*. R. 330 [6].
760. Senāsanakhandha. R. 754 [3].
761. Setthi hai ha luk (Vatthu). R. 819.
762. Setthi khaniṅ *kuam tuk*. R. 893.
763. Setthi soṅ pua mia pen pet. R. 164
764. Setthi *tāṅ* ha. R. 429 [6].
765. Setthi *tāṅ* kao. R. 1058.
Si... *Voir au mot qui suit* Si.
Siddhikumāra. *Voir:* Sabbasiddhikumāra.
766. Siddhisāra. R. 108.
767. Sieu Savat. R. 225 [10] ; E. 30 [10]. 53 [fasc. 3].
Sihiṅ (*Prā*). *Voir : Prā* Sihiṅ, *Prā* Siṅha.
Sīlakhandhavagga. *Voir :* Dīghanikāya.
768. Silinān. R. 922.
769. Sin (Ni*tan*). R. 805.
770. Siṅ la lot. P, II, Vat Ban Lap [13].
771. Siṅgālabut (Vatthu). R. 884.
772. Siṅgālasutta. R. 294. 701 [4].
773. Siṅgālovādasutta. R. 761.
774. Siṅguttara. R. 53 ; E. 283.
775. Siṅhamat. R. 1038.
776. Siṅhapakaraṇa. R. 314 [10].
777. Siñjaya. R. 191 [10]. 302 [17].
778. Sip xat rom. R. 36 [2] ; E. 102 [2].
Siri... *Voir au mot qui suit* Siri.
779. Sirīsa. R. 547 [4] ; E. 219 [4].
780. Si*tth*isan. R. 108.
781. Sodaṇḍa. R. 702.

---

755. Majjhima-N., I, 55. — **760**. Vinayapiṭaka, Cullavagga, ch. VI. — **761**. « Le seṭṭhi pleurant son fils ». — **762**. « Le seṭṭhi pensant à ses malheurs ». — **763**. « Le seṭṭhi et sa femme devenus preta ». — **764-765**. « Les cinq, les neuf seṭṭhi ». — **767**. Voir p. 114. — **772**. Saṃyutta-N., II, 230. — **774**. Siṅguttara, nom de la région de Rangoun. — **778**. « Les dix jātaka en abrégé ». — **779**. Paṇṇāsajātaka, L, nº 4. — **781**. Le même que *Sonaṇḍa*, nº 894 (?).

Son. *Voir* : Sandhi.
782. Soṅ amisatan. R. 648.
783. Soṅ aṭṭhaparikkhāra. R. 496. 824.
784. Soṅ baṅ fai. R. 823.
785. Soṅ baṅsakun. R. 493.
786. Soṅ Buddharūpa. R 51.
787. Soṅ buot. R. 505 ; E 296.
788. Soṅ buot cua. R. 941.
789. Soṅ cetiya xay. R. 50.
790. Soṅ comkom. R. 496.
791. Soṅ dhātu R. 1003.
792. Soṅ dok mai. R. 15 ; E. 205.
793. Soṅ fai. R. 813.
794. Soṅ fai hai *t*an. R. 499.
795. Soṅ fai fɯn *t*an. R. 492.
796. Soṅ fan tham. R. 497.
797. Soṅ hai *t*an pha. R. 490.
798. Soṅ hai *t*an pha ap nam. R. 489.
799. Soṅ hip. R. 494.
800. Soṅ ho kōṅ. R. 509.
801. Soṅ hɯa fai. R. 1007.
802. Soṅ jātaka. S. Vat Bang Khmuon.
803. Soṅ *k*ampeṅ. R. 763.
804. Soṅ *k*ampi. R. 961.
805. Soṅ kānthin. R. 486 ; E. 294.
806. Soṅ *k*ay dok mai. R. 760 ; E. 297.
807. Soṅ khan dai. R. 12. 942.
808. Soṅ khao bindibat. R. 102.
809. Soṅ khao ci. R. 499. 1077.

---

782. *amisadānam*, dons matériels, par opposition à *dhammadānam*, dons spirituels. — **783**. *aṭṭha-parikkhāra*, les 8 objets nécessaires au moine : vase à aumônes, 3 robes, ceinture, rasoir, aiguille, filtre — **785**. *paṃsukūla* = 1° vêtement monastique fait avec des étoffes de rebut ; 2° bandes d'étoffe blanche qu'on place sur le cercueil pendant les cérémonies funèbres ; 3° récitation de la Matika *Kusalā dhammā* faite par les bonzes tenant une extrémité de ces bandes. — **787-788**. *buot*, entrer au couvent ; — *cua*, comme novice. — **790**. *caṅkramaṇa*, promenoir. — **792**. Voir p. 73. — **793**. « Illuminations ». — **794**. « Feu donné en aumône » — **795**. « Combustible ». — **796**. « Audition du Dhamma ». — **797**. « Don de vêtements ». — **798**. Id « pour le bain ». — **799**. « Coffre ». — **800**. « Pavillon du gong » — **801**. « Pirogues illuminées ». — **803**. « Mur ». — **804**. « Enveloppe d'un manuscrit et le manuscrit lui-même. — **805**. *Kānthin* = *kaṭhina*. — **806**. Parures de fleurs dont on décore les autels. — **807**. « Escalier ». — **808**. « Riz de l'aumône ». — **809**. « Riz grillé ».

810. Soṅ khao kam. R. 504.
811. Soṅ khao padap din. R. 86 ; E. 110. 201.
812. Soṅ khao *pan* kōn. R. 166 ; E. 202.
813. Soṅ khao sālak. R. 109 ; E. 208.
814. Soṅ khao san. R. 96.
815. Soṅ khao saṅghabhāt. R. 481.506 ; E. 268.
816. Soṅ khao tom. R. 507.
817. Soṅ khōt sim. R. 732.
818. Soṅ khua. R. 101. 497.503.
819. Soṅ koṅ luoṅ. E. 293[2].
820. Soṅ *k*ưoṅ sep tāṅ hlay. R. 948.
821. Soṅ kutti vihān. R. 345.
822. Soṅ lūk sai *t*an ha mé. R. 503. 510.
823. Soṅ lūk sai *t*an ha *p*o. R. 733.
824. Soṅ lưoṅ *p*rā *Putth*asasāna. U.
825. Soṅ Mahājāti. E. 287.
826. Soṅ Mahāvessantara. R. 23. 492.
827. Soṅ mahāvipāka. R. 877.
828. Soṅ mak beṅ. R. 841.
829. Soṅ meṅ uppo. R. 878.
830. Soṅ naṃ. R. 814.
831. Soṅ naṃ saṅ. R. 495.
832. Soṅ naṅsư. R. 815.
833. Soṅ ok vassa. R. 728.
834. Soṅ paññāparamī. R. 946.
835. Soṅ pēṅ *t*aṅ. R. 764.
836. Soṅ pēt mưn. R. 353 ; E. 144. 153. 207 (phuk 5).
837. Soṅ pha baṅsakun. R. 1086.
838. Soṅ pha biṅ *P*rā Cao. R. 501.
839. Soṅ pha bosot. R. 762 ; E. 289[1].
840. Soṅ pha dok *k*aṃ. R. 1001.

---

810. « L'entrée dans le kam.na », retraite des bonzes dans une cabane, fête du 12[e] mois. — **812** « Mille boulettes de riz ». — **813**. *salākabhattam*, riz distribué par billets. — **814-816**. « Riz décortiqué ; — offert au Saṅgha ; — bouilli ». — **817**. « Lier les bornes sacrées ». — **818**. « Pont ». — **820**. « Instruments de musique ». — **821**. *Kuṭivihāra*, cellule de moine. — **822-823**. « Offrandes funèbres à la mère, — au père ». — **824**. « Histoire de la religion bouddhique ». — **828**. Ornement de proue. — **829-833**. « Lit de camp pour l'uposathāgāra (?), — eau, — puits, — livres, — sortie du *vassa*. » — **835**. « Réparer les routes » — **836**. Voir p. 76. — **837**. V *supra* n° 785. — **838**. « Etoffe pour couvrir le Buddha ». — **839**. « Tapis pour l'uposatha ». — **840**. « Etoffe à fleurs d'or ».

841-845. « Rideau ; — vêtement pour le kaṭhina ; — vêtement pour la pluie ; — hangar ; — baldaquin. » — **847.** « Arbre de la Bodhi ». — **849.** « Dorer un Buddha ». — **852.** Les *prasat* sont de deux sortes : *a*) chaire en bois doré pour le prédicateur (*thammat* = *dhammāsana*) ; *b*) modèle d'édifice en écorce de bananier, orné de fleurs et de bougies (*prasat ton phơṅ*). — **853.** « Lampe ». — **854.** « Ménage tombé dans la misère ». — **855-860.** « Statue du Buddha ; — observation des sīla ; — luminaire ; — parasol ; — parasol à sept étages ; — char. » — **865.** Voir p. 71 — **867-873.** « Bannières ; — instruments de musique ; — couper l'herbe ; — bornes de pierre ; — sīla ; — arroser un that ; — funérailles. »

874. Soṅ suam ap. R. 940.
875. Soṅ *tāṅ tāṅ*. E. 47 [16].
876. Soṅ *tén Prā* Cao. R. 765.
877. Soṅ *thammat*. R. 504.
878. Soṅ thuṅ. R. 495
879. Soṅ thuṅ fai. R. 76; E. 286.
880. Soṅ thuṅ haṅ. R. 481.
881. Soṅ thuṅ lek. R. 169. 507; E. 206.
882. Soṅ thuṅ phơṅ. R 487; E. 288.
883. Soṅ thuṅ xai. R. 94.
884. Soṅ ṭīkā Abhidhamma. R. 902.
885. Soṅ ton dok mai. R. 832.
886. Soṅ tua *pơṅ*. R. 689.
887. Soṅ tup kam. R. 875.
888. Soṅ umuṅ. R. 502
889. Soṅ vassakamma. R. 95.
890. Soṅ Vessantara. R. 508.
891. Soṅ Vinaya. R. 928.
892. Soṅ vit. R. 830; E. 289[2].
893. Soṅ yot ya. R 952.
894. Sonaṇḍakumāra. R. 1045.
Soṅsan (Samat). *Voir :* Saṅsāra.
895. Sotabbamālinī. R. 594; E. 241 [5].
896. Sotaxaki. R. 865.
897. Sòvat. K. Sathilat de Ban Natheut.
898. Subha akson *Praya* In. R. 476.
899. Subha *kaṃ* sōn *Praya* In. E. 281.
Subhaddā (Naṅ). *Voir :* Naṅ Subhaddā.
900. Subhāsita. R. 126; E. 70; Bibl. Nat., Lao. 13.
901. Subhāsita *tham*. R. 1075.
902. Subhogaseṭṭhi R. 1015.
903. Subodhālaṃkāra. R. 42 [2]. 613.
904. Subrahmamokkha. R. 281 [7]. 281[bis] [10].

874-876. « Chambre de bain; — s n divers; — autel. » — **877.** V *supra*, n° 852. — **878-881.** Bannière. — de coton, — à franges, — de fer. » — **882-883** « Bannière de cire, — de victoire ». — **885.** Prasat de bananier percé de trous où les fidèles vont chaque jour piquer des fleurs. — **886.** Bannière portant l'image des 12 « animaux protecteurs », que l'on confectionne à la fin de chaque année. — **887.** « Cabane pour le kamma ». V. *supra* n° 810. — **888** « Voûte, pagodon ». — **892.** « Latrines ». — **893.** « Réparations ». — **894.** Paṇṇāsajātaka, L, n° 15. — **895.** Recueil de contes édifiants (*JPTS*, 1882, Mss. du Colombo Museum) Le *Gandhavaṃsa* (p. 72) cite une *Solappamālinī*. — **898-899.** Voir *supra*, n° 458. — **900.** Voir p. 147. — **903.** Voir p. 63.

905-907. Paṇṇāsajātaka, L. nos 3, 2. — **909-910**. *Dhp.* 194 : « Sukho buddhānaṃ uppādo… ». — **916** *Suññatāsutta*, Majjh.-N. III. 104. — **917**. « Générations successives d'Indra ». — **925** sqq. Voir p. 56 sqq.

Sut *satta*. *Voir* : Sadda.

936. Sut *tippamon* (pāli). R. 120. 1013 ; E. 93 ; — (nissay). R. 438. 456 [10].

937. Sut ubat pèt prakan. E. 94.

938. Sutasoma. R. 213 [8] ; E. 48.

939. Su*t*a Xum*pu*. P, II, Vat Ban Kèn [5].

940. Sutta (Ratana, Samaya, Maṅgala, Samicitta, Parābhava, Rāhula). R. 318.

941. Su*ttakò*. P. II, Vat Ban That [6].

942. Suttaniddesa (pāli) : kāraka. R. 604 [18] ; — saddākhyāta. R. 605 [2] ; — kitakappam. R. 610.

943. Suttasaṅgaha. R. 734.

944. Suttavibhaṅga. R. 988.

Sutthimak. *Voir* : Visuddhimagga.

Su*t*on. *Voir* : Sudhana.

945. Suttantapiṭaka. R. 735.

946. Sutthisan xañ. C, Vat Aram.

947. Suvān hen *k*aṃ. R. 534 ; E. 282.

948. Suvān hoi sañ. R. 278 [6].

949. Suvān *k*ā*ñk*ak. R. 202.

950. Suvan tao *k*aṃ. R. 575 ; E. 284.

951. Suvān teñ *k*ieu. R. 1024.

952. Suvaṇṇabrahma. R. 143 [4].

953. Suvaṇṇabrahma *k*aṃ. R. 538 [2].

954. Suvaṇṇacakka. R. 444 [10].

955. Suvaṇṇahaṅsa C, Vat That [3].

956. Suvaṇṇajātaka. R. 516. 1046.

957. Suvaṇṇamegha R. 340 [5].

958. Suvaṇṇamukhakumāra. R. 573 [8] ; E. 14 [8]. 279 [12].

959. Suvaṇṇamūsikā pha poi. R. 149.

960. Suvaṇṇasāma. R. 221 [6] ; E. 285.

961. Suvaṇṇasaṅkha. R. 407 [3].

962. Suvat. R. 346.

Taddhita. *Voir* : Kaccāyana.

963. Tak pèn. P, II, Vat Ban Lap [13].

964. Takana paṇha rāja. C, Vat Aram.

965. *T*akoñ. P, II, Vat Ban Lap [13].

966. Tamnan (Cet) [pāli]. R. 892.

---

938 Paṇṇāsajataka, L, n° 34. — **942**. Voir p. 61. — **943**. Voir p. 50. — **944** Voir p. 51. — **948**. « La conque d'or ». Cf. *infra*, n° 961. — **949**. « Le crapaud d'or ». Cf. *supra*, n° 632. — **950**. « La tortue d'or. Cf. *infra*, n° 971 sqq. et Paṇṇāsajātaka, C, n° 44. — **961**. Paṇṇāsajataka, L, n° 961.

967. Tamnan (Sip soñ) [pāli]. L, That Luong.
Pour les autres titres commençant par ce mot, voir au mot qui suit Tamnan.
968. Tamotamasutta. R. 803.
969. Tamra ya (Nañsư). R. 58 [2].
970. *T*ao Be. E. *p* 2.
971. Tao *k*aṃ. R. 1114.
972. Tao *k*aṃ pēn pô*th*isăt. R. 574.
973. Tao *k*aṃ sōn. R. 277 [2].
974. *T*ao *k*aṃ ka dam (*P*ưn). R. 352.
975. *T*ao khun Tun. K, Thao Phu de Ban Nakathat.
976. *T*ao Na phak klai kădon. E. *p*. 7 [6] ; K, Vat de Hin Bun.
977. Tao noi ōñ *k*aṃ. R. 1026.
978. *T*ao Sin tōñ K, Thao Sitha de Hin Bun.
*T*ao Sulivoñ. *Voir* : Surivoñ.
979. *T*ao *t*ăñ si. C, Vat That.
980. *T*ao tao (*P*ưn). R. 16.
981. *T*ao *T*asanibat. P, II, Vat Ban That [8].
982. *T*ao *t*uk ek. R. 894.
983. *T*ao Xali Nañ Kaṇha. C, Vat That.
984. *T*ao Yi. K. Chan Kéo, Ban Don Malai.
985. *T*asat rom. R. 342 [4].
Ta*t*ưk. *Voir* : Kaccāyana (Taddhita).
986. Temiyakumāra. R. 192 [8] ; E. 2 [4]. 141 [5].
987. Teñ dōn. K, Chan on ta, Mưong Takek.
988. Teñ khieu. P, II, Vat Ban Xang [4].
989. Teñ hōm. E. 10.
Tep Malai. *Voir* : Malai.
Terasanipāta. *Voir* : Jātaka.
990. Tesakuṇajātaka. C, Vat Nong [6]
991. *Th*aṃ mai (Săp). R. 30.
992 *Th*aṃ *p*ră sōn. R. 1102.
993. *Th*aṃ sam tai. R. 452 [3].
994. *Th*aṃ tañ kao hōñ sēn fa. R. 396.
*Th*ammacăk *th*am mai. *Voir* : Dhammacakka.
*Th*ammada. *Voir* : Dhammatā.

---

969. « Traité de médecine ». — **970.** Voir p. 127. — **971-973.** « La tortue d'or ; — bodhisat ; — donne des conseils ». — **974** « Le prince noir au corbeau noir » (?) Cf. *supra*, n° 240. — **976.** « Le prince dont le front est loin de la nuque ». — **977.** « La petite tortue à la carapace d'or ». — **983**. Jāli et Kaṇhā, les deux enfants de Vessantara. — **986.** Jātaka n° 538 — **987-989.** « Concombres blancs, — verts, — odorants ». — **994**. « Les neuf dhamma et les cent mille cieux ».

*Th*ammikarat. (*Praya*). *Voir : Praya Th*ammikarat.
995. *Th*at (Ni*t*an). E. 183.
996. *Th*at (*Pưn*). R. 384. 725 [10].
997. *Th*at (Tamnan). R. 49.
998. *Th*at doi Siṅguttara. R. 1072.
999. *Th*at doi thuṅ mươṅ Xieṅ Sen (Tamnan). R. 327.
1000. *Th*at doi Vasu*t*ep (Tamnan *prā*). E. *p*. 19^{2}.
1001. *Th*at ha lāṅ mi nai mươṅ Lāvék. E. *p*. 15^{5}.
1002. *Th*at Inraṅ. E. 33
1003. *Th*at khuei pu *pu* *t*āp mươṅ Lōṅ. E. *p*. 15^{1}.
1004. *Th*at Kuṅ. R. 170. 957 ; E. 108.
1005. *Th*at Mondun tao (Tamnan). R. 357.
1006. *Th*at *P*anom (Ni*t*an). R. 388 ; — (Tamnan). E. *p*. 15^{4}.
1007. *Th*at Ròmmaṅ (Rươṅ xōṅ). E. *p*. 24. I^{3}.
1008. *Th*at Rōṅō mươṅ Lōṅ (Tamnan *prā*). E. *p*. 15^{2}.
1009. *Th*at Xieṅ Huṅ (*Pưn*). Vat de Paklay.
*Th*atu. *Voir* : Dhātu, That.
1010. Therī bhikkhuṇī. C. That Luong.
1011. *Th*erīgāthā. R. 457-458 [I. 10 ; II. 9] ; E. 213.
1012. *Th*oṅ yaṅ Mươṅ Faṅ (Tamnan). R. 1019.
1013. Ṭīkā mālā. P. II. Vat Ban That [8].
Tikanipāta. *Voir* : Jātaka.
1014. Tikā rīk. R. 174 [5].
1015. Ṭīkā yo so. R. 672 [10] ; E. 13 [10].
1016. Tilakkhaṇadāna. R. 802.
1017. Tilakkhaṇasutta. R. 449 [9] ; E. 195 [7].
Tiṃsanipāta. *Voir* : Jātaka.
1018. *Tipp*amon seṭṭhi *t*āṅ kao. R. 822.
1019. Tōm *k*aṃ. R. 306 [4].
1020. Ton kāma*k*un *t*āṅ ha R. 806.
1021. Toṅ leṅ (Tamnan *Prā* cao). *Voir* : *Prā* cao.
1022. Trailokyavinicchayakathā. R. 135-142 [8 māt, de 10 phuk chacun].
1023. Traiphum. C. Vat Pa Fang [10].
1024. Tua laphi. R. 1036.
1025. Tua *pơṅ* (nissai). R. 907^{1}.
1026. *T*ukkata faṅ *k*aṃ *po* (Vatthu). R. 977.
1027. Tula*p*an*t*a. R. 1101.

995-1009. Voir p. 69 sqq. — **1011** Voir p. 43. — **1012**. Histoire de la plaine de Mươṅ Faṅ — **1019**. « Pépite d'or ». — **1020**. « Les 5 kāmaguṇa ». — **1022-1023**. Voir p. 71. — **1025** « Les animaux protecteurs ». — **1026**. « *T*. écoute les conseils de son père ».

1028. Ua *kiem*. R. 1069.
Uddā (Nañ). *Voir :* Nañ Uddā.
1029. Uddābhiseka. R. 60.
1030. Uddhaka yojanā (pāli). R. 184 [3].
1031. Udena. R. 991.
Ulañka, Ullañka. *Voir :* Urañga.
Uṇādi. *Voir :* Kaccāyana.
1032. Uṇhassavijaya. R. 371 ; E. 55. 55 bis. 163. 223.
1033. Upadesa. R. 901.
1034. Upadesa klao duei nan (pāli). R. 703.
1035. Upagutta (Gāthā). R. 1006.
1036. Upagutta luoṅ (Mahā). R. 112 [14]. 441 [16] ; E. 261 [15].
1037. Upasampadā. R. 713.
1038. Uposatha (Pan). R. 1010.
1039. Uposathakhandha. R. 189 [2]. 1010.
1040. Uppā yao. U.
Uppaladevī (Nañ). *Voir :* Nañ Uppaladevī.
1041. Uppāta (pāli). R. 403 ; E. 231.
1042. Uppātakhanti. R. 535.
1043. Urañgadhātu. R. 636 ; E. 229.
1044. Urañganidāna. E. 71 [4]. *p.* 23, II.
1045. Usabarot. R. 363-365 [I, 10 ; II, 10 ; III, 4] ; E. 227 [I, 10 ; II, 10 ; III, 4].
1046. Uttara. R. 1000.

1047. Vāhinī. C. Vat Chumkong [10]. *Cf.* Madhurasavāhinī.
1048. Vai *prā* cao sip *prā* oñ. R. 650.
1049. Vajirabodhi, ṭīkā Samantapāsādikā (pāli). R. 597 [I, 16]. 627 [dernier māt, 12 phuk]
1050. Vajirabodhi, ṭīkā Mahāvagga (pāli). R. 589 [12].
1051. Vākyasāravilāsinī. C. Vat Vixun.
1052. Vāmadantadhātu. R. 207 [4] ; E. 31 [5].
1053. Vaṃsamālinī (Dutiya). R. 267 [10]. (Mq. phuk 2.)
1054. Vaṃsamaṇi. K. Mɯong Thakek, Vat Vanthakam.
1055. Vanappavesana. R. 432.

1028. « Ua la majestueuse ». Légende localisée sur les bords du Nam Ta, dont le nom viendrait des larmes que versait intarissablement cette belle affligée. — **1032**. Voir p. 74. — **1035-1036**. Voir p. 65 — **1039**. Vinayapiṭaka, Mahāvagga, ch. II. — **1042**. Corr. *Uppātasanti*. Série de stances à la louange du Triratna, destinées à écarter les accidents. (*BEFEO.*, XV, III, p. 40). — **1043-1044**. Voir p. 153. — **1045**. Voir p. 116 — **1047**. Probablement identique au recueil de contes en pāli intitulé *Rasavāhinī*. Cf. F. Spiegel, *Anecdota palica*, et *JPTS.*, 1884, p. 50 sqq. — **1049-1050**. Voir 51. — **1053**. Voir p. 151. — **1055**. Vessantarajātaka, ch. IV.

1056. Vandā luoñ, Vandā noi (plè). E. 222.
1057. Vanna *P*am (*T*ao). R. 413 [4]. 810 [4].
1058. Varavijjāsutta (? « *P*aravixasut »). C, Vat Nong.
1059. Vassakhandha (pāli). R. 751 [2].
1060. Vassupanāyikākhandha. R. 750
Vasu*t*ep (*T*hat doi). *Voir* : Mahājinadhātu, *T*hat.
1061. Vat *P*rā Kèo (Tamnan). E. *p*. 19[1].
1062. Vat *P*rā Kèo Don Tao (Tamnan). R. 848.
Voir aussi : Prā Buddha tamnuei Vat *P*rā Kèo.
1063. Vattañguli. R. 976.
1064. Vatthu ān dai hai *t*an khao xao mĕt pĕn *t*an. R. 777.
1065. Vatthu devatā. R. 775.
1066. Vatthu devatā ke paṇhā. R. 776.
1067. Vatthu hin tèk. R. 433.
1068. Vatthu *P*ram. R. 721.
1069. Vatthu xay xumpuka. R 774.
1070. Vatthubheda. C, Vat That.
1071. Vedamūlagaṇṭhi Sī Cakkavăt. E. *p*. 20.
1072. Vemati Mahāvagga (pāli). R. 511 [6].
1073. Vemati Pācittiya (pāli). R. 614 [3].
1074. Vemati Samanta (pāli). R. 188 [dernier măt, 9 phuk].
1075. Vemativinodanī, ṭīkā Mahāvagga (pāli). R. 592 [3].
1076. — — Cullavagga — R. 593 [2].
1077. — — Parivāra — R. 630 [3].
1078. Vesāli (Vatthu). R. 820.
1079. Vessantara-jātaka. R. 18-18[b] [16, 13, 15, 13] ; E. 29 [17]. 51. 128 [16]. 129 [13] 164 [14].
Voir aussi : Jūjaka, Mahāvana, Mahāxat, Himavanta, Vanappavesana.
1080. Vessantara (Sap Mahā). R. 560 [14].
1081. Vessantarajātaka-vivaraṇa (pāli). R. 680 [6].
1082. Vessantara nok *k*ao. R. 303 [5].
1083. Vessantara sakuṇa. R. 720.
1084. Vibak *P*raya Vessantara. R. 719.
1085. Vibhañga (Săp). R. 557 [10].
1086. Vibhañgapakaraṇa (pāli). R. 454 [12].
1087. Vibhañgapakaraṇa-anuṭīkā. C,[*] Vat Aram [2].
1088. Vidagdhamukhamaṇḍana-ṭīkā (pāli). R. 676 [6].

1059-1060. Vinayapiṭaka, Mahāvagga, ch. III. — **1063**. Paṇṇāsajātaka, Z, n° 37. — **1064**. « Histoire de l'aumône de vingt grains de riz ». — **1067**. « La roche fendue ». — **1072-1077**. Voir p. 51 — **1079** sqq. Jataka n° 547. — **1085** sqq. Voir p. 52. — **1088**. Commentaire par Vepullabuddhi, de Pagan (XIV[e] siècle), sur le *Vidagdhamukhamaṇḍana* (« on riddles ») de Dharmadāsa. (Mrs. Bode, *Pali Lit.*, p. 28).

1089. Vidhi. C, Vat Aram. *Cf.* Vitthi.
1090. Vidhurapaṇḍita. R. 71 [10]; E. 1 [8].
1091. Vieṅ kèo yot nirapan. R. 716. 1116; E. 309.
1092. Viggahasanti (Vatthu) [pāli]. C. Vat Vixun.
1093. Viggahasanti-aṭṭhakathā (pāli). R. 623 [11].
1094. Vijaya hoṅ (Siri). P. II. Vat Don Chai [10].
1095. Vijaya-jātaka *ou* Si Vixai. C. Vat Vixun [10].
1096. Vijayapaṇhā. R. 154-155 [I, 10; II, 10]; E. 18 [12]. 27 [3].
1097. Vijayapaṇhā nakon. R. 571.
1098. Vimānavatthu. C, Vat Vixun.
Vimati. *Voir :* Vemati.
1099. Vinai (*Prä*). Bibl. Nat., Lao. 15.
1100. Vinai ha. C. Vat That [4].
1101. Vinai nen. L. That Luong.
1102. Vinai *Prä*. R. 69 [12].
1103. Vinai rom. R. 472.
1104. Vinai tat. R. 1012.
1105. Vinayakiccavicaraṇa R. 755 [2].
1106. Vinayapadayojanā (pāli). R. 211 [10].
1107. Vinayapiṭaka. R. 78. 78bis [4]; E. 115.
1108. *Vinayapiṭaka.* (Chacune des parties énumérés ci-dessous est cataloguée à son rang alphabétique.)

Khandhakas. — Khan tāṅ hlay, C. Vat That [3].
Khandhakavagga. L. That Luong.

Suttavibhaṅga.
Pārājika (pāli). R. 542-544 [I, 10; II, 13; III, 10]. 637 [I, 10]; E. 171.
Pācittiya (pāli). R. 106-107 [I, 22, II, 10]; — (sāp). R. 552 [10].
» parai (pāli). R. 377 [9].
Mahāvagga (pāli). R. 640 [10]. 651-652 [I, 12; II, 10]. — (sāp). R. 250.
Pabbajjā. R. 223 [6].
Uposatha. R. 189 [2].
Vassupanāyikā. R. 750. 751. [2].
Camma. R. 752. [2].
Kaṭhina. L, That Luong.
Cīvara. R. 749 [3].

1090. Jataka n° 145. — **1091.** « La forteresse de cristal, éloge du Nirvāṇa ». — **1095.** Voir p. 49. — **1098.** Khuddakanikāya, n° 6. — **1099** sqq. Voir p. 51.

Cullavagga (pāli). R. 639 [dernier măt, 13 phuk].
Pārivāsikā. L, That Luong.
Senāsanakā. R. 754 [3].
Parivāra (pāli). R. 618 [5].
1109. Vinayasañgaha (pāli). R. 583 [12] 853.
1110. Vinayavinicchaya (pāli). R. 658 [11].
1111. Vinayavinicchaya-ṭīkā (pāli). R 193 [14].
Voir aussi : Pālimuttaka vinayavinicchaya.
1112. Vipassi (Săp). R. 1037.
1113. Vipulakitti-jātaka (Siri). R. 999.
1114. Vīriyapaṇḍita. R. 279 [8].
1115. Vīriya*p*idok. R. 779.
Visākhā (Nañ). *Voir :* Nañ Visākhā.
Vīsatinipāta. *Voir :* Jātaka.
1116. Visayasuddhi. C, Vat Aram [3].
1117. Visuddhimagga rom. R. 280 [8].
1118. Visuddhimagga yai. R. 2-11 [I, 14 ; II-X. 10 phuk chacun ; XI, 15] ; E. 121 [măt III] et 122 [măt I]
1119. Vi*tth*i *t*ăp bôlan. R. 513.
Vixai (Si). *Voir :* Vijaya.
1120. Vohan bơk *pr*ă nĕt. R. 479.
1121. Vohan desanā. R. 268 [10].
1122. Vohan dhammadesanā. R. 718.
1123. Vohan iti pi so desanā. R. 717.
1124. Vohan yāni. R. 793 [2].
1125. Vôñ ho (Tamnan). R 578.
1126. Vuttivyākhyā (pāli). R. 260 ; E. 117.
1127. Vuttodaya. C, Vat That [3], Vat Vixun [6].
1128. Vuttodaya-aṭṭhakathā (pāli). R. 265 ; E. 118.
1129. Vuttodaya-yojanā (pāli). R. 146 ; E. 85.

1130. Xai beñ xôn. R. 691.
1131. Xai luoñ. R. 48 332.
1132. Xai noi (pāli). R. 32.
Xai *t*et. *Voir :* Jayadesanā.
1133. Xañ cha*tt*an (Chaddantajataka). Bibl. Nat., Lao. 9.

1114 Paṇṇāsajātaka, L. n° 42. — **1117-1118** Voir p. 71. — **1120-1122** « Pratique de l'ouverture des yeux [des statues] ; — de la prédication. » — **1123-1124**. « Pratique de la récitation [des litanies] *Iti pi so*, — [du paritta] *Yāni* » (« Yanidha bhūtāni... », prologue du Ratanasutta). — **1125**. « Histoire des empereurs de Chine » (wang Ho ?). — **1127-1129**. Voir p. 63.

1134. Xañ *kôñ*. R. 296 [4].
1135. Xañ *pôñ*. R. 310 [4] ; E. 131 [4].
1136. Xao xat. C, Vat Vixun.
1137. Xa*p*ao loñ *t*a. R. 168.
1138. Xa*p*ao *th*am. R. 769.
1139. Xay *t*uk rai khay tua. R. 609.
1140. Xayarat (Si). R. 302 [17].
Xettapon. *Voir* : Jetavana.
1141. Xieñ Colatô. R. 13 [17].
Xieñ Huñ (*Pưn That*). *Voir* : *That*.
1142. Xieñ Huñ (Tamnan). P, II, Vat Ban Hua Thong [13].
Xieñ Mai (*Poñsavadan*). *Voir* : *Poñsavadan*.
Xieñ Mai (*Poñsavadan* rājavaṃsa). *Voir* : *Poñsavadan*.
1143. Xieñ Mai (Pưn mưoñ). E. *p*. 8 [4].
Xieñ Mai (Tamnan mahāceṭi luoñ kañ vieñ). *Voir* : Mahāceṭi.
1144. Xieñ Mai (Tamnan mưoñ). E. *p*. 17[3].
1145. Xieñ Mai (Tamnan mưoñ *pư*ñ). E. *p*. 9[2].
1146. Xieñ Pañ. P. I, Vat Ban Chai [9].
Xieñ Sen (Tamnan *th*at doi thuñ mưoñ). *Voir* : *That*.
1147. Xieñ *T*ôñ. P. II, Vat Ban Lap [13].
Xiuha. *Voir* : Jivhā.
1148. Xưa cao. U.
Xumpulat *Voir* : Jambupati.

1149. Yamaka (pāli). R. 45. 937 ; E. 311.
1150. Yamakapakaraṇa (pāli). R. 601 [17].
1151. Yassappa (pê) [pāli]. R. 708.
1152. Yat nam buot. R. 119.
1153. Ye santā (sāp). R. 1091.
1154. Yiñ dūtaka pua mia. R. 374.
1155. Yôñ (*Pưn* mưoñ). E. *p*. 24, 1[1].
1156. Yot Abhidhamma. R. 890.
1157. Yot *ka*ṃ sôn. R. 158 ; E. 312.
1158. Yot ni*p*an. R. 780 ; E. 313.
1159. Yot piṭaka. E. 179.

1137. « Le navire égaré ». — **1138**. « Le vaisseau du Dhamma. » — **1139**. « Un garçon pauvre se vend ». — **1148**. « Dynasties royales », par le Maha Uparat de Luang Prabang. — **1149-1150** 6ᵉ section de l'Abhidhamma. — **1152**. « Verser de l'eau en se faisant religieux » : vœux du nouveau moine pour ceux qui l'ont élevé. — **1153**. Prologue du *Mañgalasutta*. — **1156-1163**. « Glorification de l'Abhidhamma, — des conseils, — du Nibbāna, — du Tripiṭaka, — des 37 dhamma ».

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE.

INDOCHINE.

Adhémard Leclère. — *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses.* — Paris, 1917, in-18, 660 pp.

Ce volume est le dernier qu'aura publié M. Adhémard Leclère. Il est dédié au peuple cambodgien, auquel on peut dire que l'auteur, depuis son arrivée en Indochine jusqu'à ses derniers jours, a consacré sans partage toute son activité. Nul doute qu'avec une meilleure préparation ou seulement avec un sens plus exact des nécessités du travail scientifique, un effort aussi persévérant eût abouti à une œuvre de haute valeur. C'est un sujet de profond regret que ces conditions n'aient pu être réalisées. Dans la longue série des ouvrages de ce fécond écrivain, il n'en est pas un qui soit ou entièrement négligeable, ou à peu près satisfaisant. Celui qui vient de paraître n'est ni meilleur ni pire que les précédents : il contient de précieux renseignements mêlés à des erreurs de tout genre. Un relevé de ces méprises remplirait des pages. Il est inutile de le faire : nous préférons signaler brièvement les motifs d'intérêt qu'on peut trouver dans ce livre.

On y chercherait en vain une synthèse ou une explication des rites suivis dans les cérémonies. C'est plutôt une série de descriptions, la plupart rédigées *de visu*, quelques-unes d'après des témoignages indigènes, et un petit nombre extraites de manuels liturgiques. Malheureusement les termes techniques ne sont pas toujours reconnaissables, bien qu'ils soient écrits avec un grand luxe de points diacritiques.

La classification adoptée n'est pas des plus heureuses et l'ordre suivi dans chaque partie ne paraît pas fort logique : il serait plus clair de distinguer quatre classes de cérémonies : religieuses, civiles, domestiques et magiques.

Le groupe le plus important des cérémonies religieuses est celui que forment les fêtes ecclésiastiques, c'est-à-dire celles qui sont prescrites aux moines par le Vinaya : l'ordination (*bŏn baṃbuos phikkhu*), la plantation des bornes sacrées autour d'un vihāra (*bŏn bančŏḥ sĕmà*), le *vassa*, entrée et sortie (*čŏl práḥ vossà*, *čěñ práḥ vossà*), le *kaṭhina* (*he kathĕn*). Toutes ces fêtes sont connues et le tableau qui en est donné ne peut guère qu'y ajouter un peu de couleur locale.

Il en faut dire autant des rites auxquels se conforment les fidèles dans la pratique du culte bouddhique, tels que l'ondoiement (*abhiseka*) des Buddhas et des religieux, l'observation des jours saints (*thṅai sĕl*), l'offrande de nourriture aux moines, les récitations solennelles de textes sacrés, les pèlerinages aux pagodes pour y offrir des fleurs (*he phkà*). Mais il en est d'autres qui, en dépit du caractère orthodoxe que leur donne la présence des bonzes, pourraient avoir une origine différente : par exemple les « fêtes de passage » (*bŏn čhlaṅ*) pour l'inauguration d'une route, d'un pont, d'une sâlâ ; ou encore le rite consistant à se placer en groupe sous une étoffe blanche tenue par un bhikkhu, qui prononce sur elle une formule de bénédiction et la garde ensuite à titre de don.

Toutefois les fêtes civiles sont celles qui portent le caractère le plus ancien. Il faut mettre en tête le groupe des fêtes royales : le couronnement (*abhiseka*), la prestation de serment au roi, le rite du premier labour (*črăt práḥ aṅkăl*), enfin la curieuse coutume de l'abdication annuelle en faveur du « roi de Māgha » (*sdăč Māk*). Cette dernière fête, tombée en désuétude depuis environ 30 ans, mais dont le souvenir est encore vivant, a jeté M. Leclère dans un abîme de perplexités : c'est cependant un usage très général, d'une haute antiquité et d'une signification assez claire (cf. Frazer, *Rameau d'or*, trad. française, II, 36).

Les principales fêtes civiles célébrées par toute la population sont les fêtes du nouvel an, celle de la fin des moissons, au mois de Māgha, et la fête des offrandes de nourriture aux mânes (*bŏn kăn bĕn* = piṇḍakāṇḍa-puṇya), le 1er de la lune décroissante de Bhadrapada.

La fête dite « des eaux » est probablement la réunion artificielle de plusieurs rites originairement indépendants, et dont le plus récent est certainement le rite bouddhique. On y distingue en effet : 1° la fête des offrandes de nourriture aux morts, le dernier jour de Bhadrapada, soit 15 jours avant la sortie du Vassa ; 2° la fête de la sortie du Vassa, terminée par le départ des morts sur de petits radeaux illuminés (*loy pratip*), à la pleine lune d'Assayuja ; 3° la fête royale des courses de pirogues et de la section de la courroie, les trois derniers jours de la lune croissante d'Assayuja. Il est clair que le rite magique de la section de la courroie et le voyage des mânes n'ont rien à voir avec la retraite bouddhique. Peut-être faut-il reconnaître une trace de l'état antérieur dans la double fête des eaux qui se célébrait naguère d'une manière identique, à 30 jours d'intervalle, l'une les 13-15 kơt du mois d'Assayuja ; l'autre les 13-15 kơt de Kattika (Leclère, p. 255). Ce dédoublement est difficilement explicable, à moins d'admetre que la première cérémonie, celle d'Assayuja, a été créée postérieurement en vue de solenniser la sortie du Vassa.

Une fête assez singulière, proscrite au palais, mais communément observée dans le pays, est celle qu'on appelle *ak aṃbŏk saṃpăḥ práḥ khè*, « absorption de riz gluant et salutation à la lune ». Elle se célèbre la nuit qui suit la pleine

lune de Kattika. On en attribue l'institution au roi Rāma l'apostat (1638-1656), ce qui est fort invraisemblable.

Une autre catégorie de cérémonies appartient au rituel domestique. Ce sont : la cérémonie de la grossesse, celle des 25 jours (relevailles de la mère et baptême de l'enfant), la tonsure (*cūḷākantanamaṅgala*), l'entrée de la jeune fille dans l'ombre (*čôl mlop*), le laquage des dents et la sortie de l'ombre (*thvo thméñ čeñ pi mlop*), les cérémonies du mariage.

Enfin les coutumes indigènes font une grande place aux cérémonies magiques où un esprit prend possession d'un médium pour révéler la cause d'une maladie, prédire l'avenir, etc. Dans certains endroits, le sacrifice du buffle est pratiqué en cas de sécheresse persistante. M. Leclère fut témoin en 1889 d'un sacrifice de ce genre offert au « Nak ta klañ » par le gouverneur de Kampot et avec un plein succès : une pluie abondante tomba le soir même. Il est curieux de remarquer que l'immolation de l'animal fut précédée d'une récitation de textes bouddhiques par les bonzes. Sans doute ils se retirèrent avant le sacrifice, mais il n'en reste pas moins qu'ils furent les acteurs du prologue d'une cérémonie qui, selon la doctrine orthodoxe, est un véritable crime. Beaucoup de ces fêtes populaires ont un vernis bouddhique très mince et d'une bien moindre antiquité que le rite lui-même.

On trouvera ainsi dans le livre de M. Leclère beaucoup de détails intéressants qui, s'ils ne peuvent être admis sans contrôle, ont tout au moins le mérite de frayer la route à une enquête plus approfondie. Il est illustré de photographies qui n'ont malheureusement que peu ou point de rapport avec le texte.

L. Finot.

Edmond Nordemann. — *Chrestomathie sino-annamite.* — Hanoi, imprimerie Mạc-đình-Tư, 1914, 4 vol. in-8°.

La *Chrestomathie sino-annamite* de M. Nordemann est un recueil de 508 textes chinois et sino-annamites de valeur très inégale et formant un mélange assez disparate. M. N. se contente de grouper plus ou moins arbitrairement sous des rubriques plus ou moins vagues (Classiques, Extraits divers, Style administratif, Style privé) des extraits et des textes d'inspiration et de style fort différents, qui n'ont souvent entre eux aucun lien de parenté. C'est ainsi qu'on voit dans la première partie, à côté du texte intégralement reproduit du *Tam tự kinh* 三字經 (Livre des trois caractères) et d'extraits d'autres manuels élémentaires (comme le *Sơ-học-vấn-tân* 初學問津, le Livre des Mille Mots, le Livre des Trois mille mots, etc.), des passages entiers des Quatre Livres et des Cinq *Kinh* avec leurs interminables commentaires et des compositions données aux concours triennaux et aux concours du doctorat de Huê. Bien entendu, tous ces textes sont « classiques », en ce sens qu'ils

étaient d'usage courant dans les anciennes écoles annamites, que les uns étaient appris par cœur par les enfants débutant dans l'étude des caractères et les autres émanaient de candidats aux grands concours littéraires. Mais la distance est vraiment bien grande entre le mot-à-mot du *Thiên-tự* 千字 et les ambiguités du *Dịch kinh* 易經.

La seconde partie est encore plus mêlée. Sans doute pour répondre au titre d'« Extraits divers » qu'il donne à cette partie, M. N. y groupe des textes des provenances les plus diverses, extraits d'ouvrages bouddhiques et taoïstes, de traités de géomancie, d'astrologie, de divination, de médecine, de pharmacie. On y trouve, à côté du tableau des deuils d'après le *Gia-lễ* 家禮 de Chu-văn-Công 朱文公, la table de multiplication d'après les anciennes arithmétiques, une page de caractères sanscrits extraite d'un livre bouddhique à côté de passages tirés de romans populaires chinois ou de recueils de légendes locales, des notations de morceaux de musique à côté de poésies des Đường.

La troisième partie (Style administratif) contient des extraits du Code annamite, plusieurs chapitres du Traité de l'Art militaire (*Vũ kinh* 武經), des modèles de rapports officiels, de circulaires, de proclamations, d'avis et affiches, de placets et mémoires au Trône, de brevets, de décrets et ordonnances, le texte du traité franco-annamite de 1884, des modèles de reçus et quittances, etc.

La quatrième et dernière partie (Style privé, actes et contrats, variétés) contient des modèles de contrats de vente, de prêt, d'échange, de déclarations, de registres de commerce, de demandes et requêtes sur les sujets les plus divers, de statuts et règlements, de lettres de famille, lettres de remerciements, de félicitations, de condoléances, de généalogies, etc.

Evidemment, M. N. a voulu nous donner un catalogue d'échantillons de tous les genres de style chinois et sino-annamite, et à force de vouloir être complet et varié, il est tombé dans la prolixité.

D'ailleurs, on ne voit pas bien quel plan a suivi M. N. dans le choix et le classement de ses textes. Il semble que sa méthode de compilation consiste à prendre tous les ouvrages en caractères quels qu'ils soient, à couper dans chacun de ces ouvrages un ou plusieurs morceaux, à juxtaposer ensemble tous ces morceaux, à y joindre tous les documents administratifs (on sait quelle riche mine ils constituent) et autres écrits qui peuvent lui tomber sous les yeux, et à intituler cet assemblage factice une *Chrestomathie*.

On ne saisit pas non plus quel but il vise en publiant tous ces textes. S'adresse-t-il aux Européens étudiant les caractères chinois ? Dans ce cas, sa Chrestomathie est tout le contraire d'un ouvrage didactique. Elle est une forêt touffue où il n'est pas facile, où il est même dangereux de s'aventurer. Quand on se prend dans cet amas de textes, on a peine à en sortir, on ne tarde pas à ne plus s'y reconnaître. A ce point de vue, la Chrestomathie de M. N. gagnerait à être condensée en un recueil commode où chaque genre de style serait représenté par un petit nombre de textes judicieusement choisis

et méthodiquement classés, en partant des plus faciles pour s'élever graduellement aux plus difficiles [1]. M. N. veut-il au contraire offrir aux Annamites quelque chose comme un compendium de la littérature sino-annamite dans ses différents genres? Dans ce cas encore il manque totalement son but. La nature des textes choisis n'est pas pour les attirer. Dans un recueil qui prétend donner une idée générale de la littérature sino-annamite, aucun des grands auteurs nationaux n'est représenté. M. N., qui semble ne vouloir laisser de côté aucun ouvrage en caractères publié ou connu en Annam — même quand il ne puise pas à un ouvrage, il ne manque pas de le citer —, n'a pas que je sache mis à contribution les deux grands recueils de morceaux choisis de poètes et prosateurs (le *Hoàng-Việt thi tuyển* 皇越詩選 et le *Hoàng-Việt văn-tuyển* 皇越文選) si connus de nos lettrés.

Pour résumer les observations précédentes, cette Chrestomathie ne me paraît pas répondre entièrement au but que l'auteur s'est proposé, et je doute qu'elle rende tous les services qu'on pouvait en espérer, soit aux Européens, soit aux Annamites.

PHAM-QUYNH.

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma (1916 et 1917). — Rangoon, 1916-1917.

La guerre a eu sur le Service archéologique de Birmanie une répercussion inattendue : elle a causé l'interruption des fouilles ; non, comme on pourrait le supposer, par suite de la réduction des crédits ou du personnel, mais pour une toute autre raison. En 1915, le bruit se répandit, comme une traînée de poudre, que le but réel de ces fouilles était de s'emparer des trésors enfouis dans les pagodes, pour les employer aux frais de la guerre. L'agitation qui s'ensuivit fut telle que l'administration crut nécessaire de calmer les esprits par des déclarations publiques. Un grand meeting de 2.000 indigènes, tenu sur la terrasse de Shwe Dagon, à Rangoun, sous la présidence du Deputy Commissioner, reçut les explications les plus claires et les assurances les plus formelles. Mais il y a une chose plus impénétrable que la foi du charbonnier : c'est son incrédulité. Les auditeurs restèrent sceptiques et, pour éviter des troubles, on jugea prudent de discontinuer tout travail de fouilles sur les terrains des vieux sanctuaires. Il y eut pourtant, dans ce concert de sottise, une note

---

[1] M. N. lui-même a publié depuis de nombreuses années une *Chrestomathie annamite* fort bien conçue, qui rend de grands services aux annamitisants. Il est à regretter qu'il n'ait pas adopté pour son pendant sino-annamite le même plan et la même méthode.

intelligente. Les notables de l'Arrakan profitèrent d'une visite du Lieutenant-Gouverneur pour lui exposer l'état ruineux de leurs anciens monuments et la nécessité d'installer au chef-lieu du district un fonctionnaire du Service archéologique chargé d'en diriger la restauration. Si la situation actuelle n'a pas permis de donner une satisfaction immédiate à un vœu qui fait honneur à l'esprit éclairé des Arrakanais, il n'est pas douteux qu'on ne cherche activement les moyens pratiques de le réaliser. Comme le fait observer M. Duroiselle, l'Arrakan est la ligne de partage entre l'Inde et l'Indochine et une exploration serrée de cette région révèlerait sans doute beaucoup de faits importants sur les influences politiques et religieuses qui se sont exercées par cette voie.

Si les fouilles ont cessé dans ces deux dernières années, le Service archéologique n'en a pas moins fait une œuvre excellente. Il a établi un programme parfaitement adapté aux besoins de la science et travaillé activement à son exécution. Nous glanerons dans les deux derniers rapports (1916 et 1917) les principaux résultats acquis ou annoncés.

Il faut placer au premier rang une des découvertes les plus intéressantes qui aient été faites depuis longtemps en Birmanie : celle des fresques de Minnan-thu. On appelle de ce nom un village situé à quelques milles au N.-E. de Pagan, et qui semble avoir été autrefois un centre religieux important : on y trouve trois temples nommés Paya-thôn-zu, Nandamañña et Sambhula. Les deux derniers sont datés de 1248 et 1255 A. D. et le premier est très probablement de la même époque. Ces trois sanctuaires ont ce caractère commun d'être décorés de fresques bien conservées. Celles de Sambhula n'offrent rien de particulier que leur style indien et leur valeur artistique : il y a là une peinture de l'attaque de l'armée de Māra contre le Buddha qui est, nous dit-on, fort remarquable. Mais les peintures des deux autres temples sont une surprise : elles montrent des bodhisattvas à quatre ou six bras embrassant leurs çaktis ou les tenant sur leurs genoux ; quelques scènes sont même, selon l'expression de M. Duroiselle, « d'un éroticisme indescriptible ». Cette floraison violente de tantrisme parmi les corrects jardins où les Theras cultivaient, à la même époque et dans la même région, leurs pâles fleurs canoniques, est un étrange phénomène. On n'ignorait pas jusqu'ici que le Mahāyāna avait eu sa place dans la Haute-Birmanie avant le triomphe du Theravāda : quelques bronzes trouvés à Pagan, notamment un Avalokiteçvara et une Tārā, en étaient des témoignages indiscutables ; mais c'est la première fois que le tantrisme surgit devant nous sous ses traits les plus caractéristiques et les plus agressifs. Sommes-nous en présence des fameux Arī (Araññaka), que les chroniques birmanes nous dépeignent comme vivant dans des monastères, habillés d'indigo, prenant part aux sacrifices d'animaux, pratiquant le culte du serpent et exerçant le *jus primæ noctis ?* C'est une hypothèse toute naturelle et que semble confirmer l'inscription de Nandamañña, quand elle impose aux paysans la charge de fournir au monastère, matin *et soir*, du riz, du bétel, du *bœuf* et de l'*alcool*, sanctionnant ainsi la violation de trois au moins des grands

commandements bouddhiques. Mais comment un souverain orthodoxe, comme Narapatisithu, a-t-il pu, non seulement tolérer, mais protéger une secte dont les pratiques étaient dans une aussi flagrante contradiction avec les principes fondamentaux de la religion officielle ? C'est une énigme dont nous n'avons pas encore la clef. Une autre question se pose : la communauté qui a fait peindre les fresques de Min-nan-thu représente-t-elle une ancienne tradition locale ou une innovation religieuse importée du dehors ? Et, dans cette seconde hypothèse, le mouvement qui lui donna naissance avait-il pour point de départ l'Inde ou le Tibet ? Au témoignage de M. Duroiselle le style des peintures est purement indien et indiquerait comme pays d'origine le Bengale ou le Népal. Il n'est pas invraisemblable que le Tantrayāna ait été implanté en Birmanie au XI[e] siècle sous l'influence du célèbre Dīpaṃkara Atīça. De nouvelles découvertes aideront sans doute à la solution de ce problème. Ce qu'on peut souhaiter pour le moment, c'est que les fresques de Min-nan-thu soient rapidement publiées par l'Archæological Survey : elles constituent un document de premier ordre pour l'histoire religieuse de la Birmanie et méritent d'être attentivement étudiées.

Moins curieux, mais abondant encore en motifs d'intérêt, est le temple de Pagan communément appelé Ānanda Pagoda, sur lequel M. Duroiselle a déjà donné une instructive étude (¹), et dont il publiera prochainement l'incomparable suite de plaques de terre cuite illustrant les 550 jātakas avec légendes en mon. L'intérêt de cette série est principalement épigraphique, mais les scènes elles-mêmes sont loin d'être sans importance. Aussi faut-il regretter que l'étroitesse de la 3[e] et de la 4[e] terrasse n'ait pas permis un recul suffisant pour prendre de bonnes photographies de ces images. Au lieu de supprimer simplement ces photographies, comme on se propose de le faire, il serait, à notre avis, préférable de les remplacer par des dessins qui pourraient être exécutés avec assez de fidélité pour rendre pratiquement les mêmes services.

Le travail épigraphique, sous l'impulsion énergique et compétente de M. Duroiselle, a progressé de la façon la plus satisfaisante. Rien de notable à signaler pour les inscriptions pyu, depuis les découvertes de M. Blagden. Mais il en est autrement en ce qui touche les inscriptions birmanes et mones.

Les premières forment déjà six volumes in-4° et un septième est en préparation. Sur ce nombre, il en est deux qui sont nés sous une mauvaise étoile: ce sont ceux qui reproduisent les copies sur pierre exécutées par ordre du roi Bodawpaya et réunies à l'Arrakan Pagoda de Mandalay. J'ai raconté ici même cette fâcheuse aventure (*Bull.* XV, II, 130). Quand on eut imprimé les copies, on eut la surprise de retrouver les originaux qu'on avait oubliés. Le mal n'eût pas été grand, si les reproductions avaient été fidèles ; malheureusement elles ne l'étaient pas et, chose plus grave, les inexactitudes portaient

(¹) Archæological Survey of India, Annual Report for 1913-14, p. 63.

souvent sur la date : l'erreur est parfois de 40, 70 et jusqu'à 200 ans ! M. Duroiselle a signalé les erreurs chronologiques où est tombé un savant aussi averti qu'Edouard Huber pour s'être fié à cette source frelatée [1]. Il y avait un traitement radical tout indiqué pour cette paire d'incurables : c'était la mise au pilon. On a préféré le moyen plus doux d'un erratum qui sera incorporé dans la liste générale des inscriptions, actuellement terminée et dont la publication ne tardera pas. Cette liste a été très heureusement conçue comme un répertoire de l'épigraphie birmane : on y trouvera non seulement un inventaire par ordre chronologique des documents, mais encore une analyse sommaire de leur contenu et un index des noms propres où seront relevés même ceux qui se trouvent dans les chroniques. Ce sera pour les historiens le plus précieux des instruments de travail.

En outre la traduction des inscriptions publiées a sérieusement progressé et on a fort à propos utilisé pour cette tâche la collaboration des jeunes gens titulaires d'une bourse d'études archéologiques. Enfin on projette la publication d'une *Epigraphia birmanica*, sur le modèle de l'*Epigraphia indica*, qui donnera le facsimilé, la transcription et la traduction annotée des inscriptions les plus intéressantes. C'est dans cette vue que M. Duroiselle a établi un projet de transcription du birman qui nous semble parfait [2] : il consiste dans une translittération semblable à celle du sanskrit, la prononciation étant, si besoin est, ajoutée entre parenthèses. Cette solution, imposée par l'écart considérable qui existe entre l'écriture et la prononciation, mérite une adhésion sans réserve.

Le rapport de 1916 fait espérer la publication en un fascicule spécial du fameux pilier quadrilingue de Myazedi : les faces en mon et en pyu ont été déchiffrées et traduites par M. Blagden, celles en pāli et en birman par M. Duroiselle. Ce texte, dont l'intérêt historique et linguistique est exceptionnel, mérite à tous égards l'honneur d'une édition complète et soignée.

Nous ne tarderons guère non plus à voir paraître quelques autres documents particulièrement importants : l'inscription mone de Shwezigon et 5 épigraphes de Pagan, dans la même langue, déchiffrées par M. Blagden. La première fournit les dates exactes de l'avènement et du sacre du roi Kyanzittha (1084 et 1086 A. D.) ; les autres contiennent une longue description du palais du même roi et des cérémonies de son couronnement. D'autre part l'inscription birmane de la cloche de Shwezigon (1577 A. D.), qui donne l'histoire des conquêtes de Bureng Naung, a été traduite par M. Duroiselle.

---

(1) Une de ces rectifications semble toutefois contradictoire avec une autre assertion de M. Duroiselle lui-même : si le roi Narapatisithu régna de 1194 à 1231 A. D. (*Rep.* 1917, p. 17), comment peut-il être l'auteur de l'inscription du Nandamañña, datée de 1248 A. D. (*Rep.* 1916, p. 13) ?

(2) *Journal of the Burma Research Society*, vol. VI, 1916, p. 81.

La nécessité, pour interpréter la langue archaïque des inscriptions mones, de s'aider de textes plus récents, a conduit M. Duroiselle à l'étude des Jātakas talains : il en a tiré les matériaux d'un dictionnaire et d'une grammaire qui ne tarderont pas sans doute à voir le jour. Ces études philologiques ne l'ont pas empêché de préparer une monographie des plaques de terre cuite de la Petleik Pagoda, une histoire de l'architecture à Pagan, des guides à Pagan et à Mandalay, enfin un catalogue raisonné des musées de ces deux villes.

Ce bilan dépasse tout ce qu'on était en droit d'attendre : il ne se distingue pas seulement par l'ampleur des résultats, mais encore par un sentiment très juste des nécessités scientifiques et du plan à suivre pour combler progressivement les lacunes de nos connaissances.

Observons seulement, non pour atténuer mais pour préciser cet éloge, que ce bilan de recherches n'est encore qu'un programme de publications. Nous avons pleine confiance que les promesses faites seront brillamment tenues : il est cependant souhaitable qu'elles ne restent pas plus longtemps à l'état de promesses.

L. Finot.

Linguistic Survey of Burma. Preparatory stage or Linguistic Census. — Rangoon, 1917, in-4°, 67 pp.

Lorsque le Gouvernement de l'Inde commença en 1889 la vaste entreprise du Linguistic Survey of India, la question, se posa de savoir si on y comprendrait la Birmanie. On s'en abstint fort sagement. A cette époque, l'annexion de la Haute-Birmanie était de date trop récente pour que les fonctionnaires et les missionnaires eussent eu le temps de se familiariser avec les langues du pays : dans ces conditions le Survey, réduit en fait au birman et au karen, aurait perdu la plus grande partie de son utilité. Aujourd'hui la situation est toute différente : le nombre des administrateurs ayant passé avec succès l'examen des différents idiomes indigènes est relativement élevé ; le *Yunnan* du Major Davies (1909), les travaux de la la Burma Research Society ont déjà dissipé dans une large mesure l'obscurité qui enveloppait ces groupes ethniques. Après le recensement de 1911 et l'achèvement du Linguistic Survey of India, le projet a été de nouveau examiné et, cette fois, on est entré dans la voie des réalisations. Une enquête générale a été ouverte, et le soin de mettre en ordre les réponses au questionnaire officiel a été confié M. L. F. Taylor, principal du Government High School de Rangoon.

Les résultats sont disposés sous forme de deux tables : l'une géographique, par ordre de districts, l'autre linguistique, par ordre de parlers. Pour les parlers indigènes on a adopté une division générale en 3 groupes : tibéto-chinois, malais et mon-khmer. Le premier seul présente une certaine complexité, étant divisé en deux sous groupes : tibéto-birman (kuki-chin, naga, kachin,

lolo, etc.) et siamois-chinois (karen, shan, chinois du Yunnan). Il faut savoir gré à l'auteur de cette classification d'avoir rejeté le terme absurde de « langues indochinoises » pour désigner la famille qui comprend le groupe tibéto-birman et le groupe « siamois-chinois ». En revanche cette dernière dénomination est incorrecte : c'est thai-chinois qu'il faut dire, le siamois n'étant qu'un dialecte de la langue thai au même titre que le shan.

L. Finot.

INDE.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Part I, 1915-1916. — Calcutta, 1917, in-4°.

Archæological Survey of India, Annual Report, 1913-1914, edited by Sir John Marshall. — Calcutta, 1917, in-8°.

Le rapport sommaire du Directeur de l'Archéologie sur les opérations de la campagne 1915-1916 accuse l'inévitable ralentissement d'activité causé par la diminution des crédits et l'absence de plusieurs membres du Service archéologique réclamés par leurs devoirs militaires. Ceux qui restaient ont fait de leur mieux pour les suppléer et le travail a été consciencieusement poursuivi. A Delhi, les réparations les plus urgentes ont été faites au fort de Firoz Shah ; à Sarnath, on a consolidé et rejointoyé la partie supérieure du Dhamekh Stūpa ; à Champanir (N.-E. de Baroda), l'ancienne capitale des rois du Gujarat, aujourd'hui envahie par la brousse, les premières mesures ont été prises pour préserver de la destruction un groupe de beaux monuments ; à Nasik, on a étayé certaines parties ruineuses des « Pāṇḍu Caves ». La vieille capitale du royaume de Vijayanagar à Hampi est maintenant en bon état de préservation. Pour défendre les temples de Mahāvalipuram (Sept-Pagodes) contre les assauts des dunes et de la mer, il a été nécessaire de faire des plantations et de construire une jetée.

Dans les Etats indigènes, l'œuvre archéologique a naturellement moins souffert des conséquences de la guerre. L'Etat de Hyderabad a complètement réparé les grottes d'Ellora ; et Sir John Marshall, qui avait dressé le programme de ces travaux, a dirigé lui-même ceux de Sanchi, dans l'Etat de Bhopal. Il a également continué les fouilles de Taxila commencées il y a trois ans et dégagé, dans la voisinage de Sirsukh, plusieurs monastères bien conservés et des stūpas d'une ornementation intéressante ; ces constructions paraissent dater de l'époque kouchane et avoir été occupées jusqu'au IVe siècle de notre ère. Toutes les antiquités trouvées au cours des fouilles sont gardées sur place en attendant qu'on puisse construire, pour les exposer, un musée local, comme on l'a fait à Sarnath, Bijapur, Mandalay, etc.

Le Musée de Lahore s'est enrichi des antiques provenant de la dernière mission de Sir Aurel Stein en Asie Centrale, et qui doivent être maintenant en cours de classement sous la direction de l'illustre voyageur.

On a fait, comme d'ordinaire, une abondante moisson d'inscriptions, dont l'une trouvée à Kudimiyamalai (entre Madura et Tanjore) contient un traité complet de musique par un roi, élève d'un certain Rudrācārya.

L'*Annual Report* pour 1913-14 (celui qui n'est pas la première partie sans cependant être la seconde) contient plusieurs articles d'un grand intérêt, au premier rang desquels il faut placer celui que Sir J. Marshall a extrait de la monographie qu'il prépare sur les ruines de Sanchi, avec la collaboration de M. Senart pour la partie épigraphique et de M. Foucher pour l'iconographie. Les travaux de dégagement ont conduit le savant archéologue à d'importantes conclusions chronologiques ; ils ont aussi fait reparaître le coffre de pierre avec inscription, qui contenait le reliquaire de Mahā-Maudgalyāyana. Cunningham semble l'avoir abandonné, ainsi que celui de Çāriputra, « comme dénués d'intérêt ». Il emporta les reliquaires eux-mêmes, qui l'intéressaient sans doute davantage et qui n'ont pas eu pour cela un meilleur sort, car ils sont aujourd'hui perdus. On a heureusement, à notre époque, une conception différente des devoirs d'un archéologue et surtout d'un directeur de l'archéologie.

Le paṇḍit Daya Ram Sahni a donné une relation de ses fouilles à Avantipur (Kashmir, 28 milles de Srīnagar), où il a dégagé les deux temples d'Avantisvāmin (Viṣṇu) et d'Avantīçvara (Çiva), fondés par Avantivarman au IXe siècle et ruinés au XIVe.

M. Duroiselle a étudié avec beaucoup de science et de perspicacité les sculptures sur pierre de l'Ānanda Pagoda à Pagan, édifiée en 1090 par le roi Kyanzittha. Elles représentent les scènes de la vie du Buddha depuis la conception jusqu'à la Bodhi et quelques scènes postérieures. Ces sculptures ne brillent ni par l'imagination ni par l'habileté technique, mais elles sont loin d'être sans valeur pour l'archéologie et l'histoire religieuse.

M. Spooner expose les résultats des fouilles de Basarh (Bihar) commencées par Th. Bloch en 1904 et reprises par lui-même en 1912. Quelques trouvailles permettent maintenant de remonter jusqu'à la période Maurya : c'est à cette époque qu'appartient notamment un sceau d'argile avec la légende : *Vesāli anusaṃyānakaṭakāre*, dont le sens est énigmatique, mais qui confirme l'identification, aujourd'hui généralement admise, de Besarh avec Vaiçāli. Un autre sceau, dont M. Spooner parle en termes admiratifs et tire naturellement de vastes conséquences, paraît représenter un autel du feu, mais il n'est « magnifique » que dans le texte : sur la photographie, l'image est à peine distincte.

Signalons encore deux articles de M. D. R. Bhandarkar, l'un sur ses fouilles à Besnagar (1913-1914), l'autre sur une collection de monnaies Kṣatrapa trouvées à Sarvāṇiā (Rajputana) ; et un nouveau plan de Rājagṛha par M. V. H. Jackson.

Ce recueil de travaux est, comme ses aînés, instructif, intéressant et d'une illustration parfaite. Mais nous continuons à ne pas comprendre pourquoi il porte le titre d'*Annual Report*.

L. Finot.

J. Coggin Brown. — *Catalogue raisonné of the Prehistoric Antiquities in the Indian Museum at Calcutta*, edited by Sir John Marshall, Director General of Archæology in India. — Simla, 1917, in-8°, 155 pp. + 10 planches. (Archæological Survey of India.)

Sous la direction de l'éminent Directeur de l'Archéologie de l'Inde, la collection préhistorique du Musée de Calcutta, trop longtemps laissée à l'abandon, a été mise en ordre et cataloguée. Le volume qui nous est offert représente le résultat de ce travail, exécuté avec succès par M. Coggin Brown. L'auteur a fait précéder le catalogue proprement dit d'une introduction donnant, avec les références nécessaires, l'état présent des recherches sur le préhistorique indien. Les principaux faits qui ressortent de cet exposé sont les suivants : 1. Les instruments paléolithiques sont abondants dans le Dekkan, très rares dans le Nord de l'Inde ; 2. La civilisation néolithique couvre au contraire tout le territoire indien ; elle paraît avoir été séparée de la première par un long espace de temps ; 3. L'Inde n'a pas connu d'âge du bronze : au Sud, la période du fer a succédé sans transition à celle de la pierre polie ; au Nord, ces deux périodes sont séparées par une période du cuivre ; 4. L'usage du fer semble avoir été importé de la Babylonie dans l'Inde du Nord à une époque relativement récente (vers 1000 av. J.-C.) et introduit dans le Dekkan par la pénétration des Aryens du Nord, vers le VIIe siècle av. J.-C. ; 5. Durant la période néolithique, l'Inde et l'Indochine forment deux aires de civilisation entièrement distinctes : la première présente une identité complète avec le domaine européen ; la seconde est caractérisée par des ustensiles de forme spéciale dont l'extension coïncide avec celle des Mon-Khmèrs. C'est ainsi que la hache épaulée, si commune dans la péninsule indochinoise, n'a été trouvée dans l'Inde que dans le Bengale occidental, sur le territoire des tribus Muṇḍa, dont la langue se rattache à la famille mon-khmère.

L. Finot.

R. Narasimhachar. — *Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1916.* — Bangalore, 1917.

Id. — *Architecture and sculpture in Mysore.* N° 1. *The Kesava Temple at Somanāthapur.* — Bangalore, 1917, in-4°.

Le rapport de M. Narasimhachar, « officer in charge of archæological researches in Mysore », témoigne d'une remarquable activité récompensée par des résultats fructueux. Il est rédigé avec la louable préoccupation de fournir aux archéologues des données immédiatement utilisables. C'est ainsi que la description des principaux temples visités est accompagnée de plans et de photographies et que les inscriptions sont reproduites en facsimilé, transcrites et analysées. Parmi les renseignements utiles qui abondent dans ce travail, nous

signalerons une notice sur le *maṭha* de Çṛṅgeri, un des monastères fondés par Çaṃkara, où la succession des abbés est établie par des documents authentiques depuis le XIV[e] siècle. Çṛṅgeri compte une quarantaine de temples, dont le plus remarquable est celui de Vidyāçaṃkara, construit peu après 1356 : il est de style dravidien et présente cette particularité, peut-être unique, d'être terminé de deux côtés par une abside ronde. Les archives du monastère sont riches en inscriptions sur cuivre, dont les plus anciennes, qui remontent à la dynastie Gaṅga (V[e] siècle), offrent une étroite ressemblance paléographique avec nos premières inscriptions cambodgiennes.

Mais M. Narasimhachar ne se contente pas de ses rapports annuels : il a inauguré une série de monographies destinées à mettre en lumière les temples les plus importants du Mysore. La première est consacrée à celui de Keçava à Somanāthapur. Ce temple, édifié en 1268 A. D., appartient, selon la classification de Fergusson, au style Cālukya. M. N. préfère nommer ce style « Hoysala », parce que c'est sous la dynastie de ce nom qu'il atteignit son apogée au Mysore. Vincent Smith (¹) avait déjà critiqué la terminologie de Fergusson et proposé pour la remplacer un grand choix de synonymes : style de l'Āryāvarta ou de l'Hindoustan au lieu d'« indo-aryen »; style Hoysala, ou du Mysore ou du Dekkan, au lieu de « Cālukya ». Le « dravidien » seul trouva grâce devant lui. On est en droit de penser que ces questions de mots n'ont qu'une médiocre importance et qu'il y a moins d'inconvénients à conserver une nomenclature imparfaite, mais connue et acceptée, qu'à la modifier sans cesse pour se rapprocher d'une exactitude généralement illusoire. Supposons admise la motion de M. N. Un critique se trouvera sans doute pour faire observer qu'il existe des monuments « Hoysala » en dehors du Mysore, donc sans rapport avec cette dynastie, et qu'on a construit au Mysore, sous les Hoysala, des temples « dravidiens », qui sont par conséquent « Hoysala » sans l'être. La confusion ne serait guère moindre. Gardons les vieux mots dont l'usage a fixé la valeur. Le terme de « style gothique », qui fut en sa jeunesse une énormité, ne cause plus ni erreur ni scrupule.

Plus importante que l'étiquette d'une école d'art est l'analyse de ses œuvres. Celle que M. N. nous donne du temple de Somanāthapur constitue assurément un grand progrès sur les précédentes, sans être toutefois assez complète pour ne rien laisser à désirer.

Si on met à part le résumé — d'ailleurs très utile — des inscriptions relatives au temple, la description du monument lui-même ne dépasse pas cinq pages. C'est peu pour une monographie et, à la lecture, cette première impression ne fait que s'accentuer. Il y a certains éléments de l'édifice qui ne sont que vaguement indiqués ou même ne le sont pas du tout. C'est ainsi que

(¹) *A History of fine art in India*, p. 14.

le portique d'entrée est entièrement passé sous silence, que les chapelles du pourtour ne font l'objet d'aucune description et que le plan seul nous apprend l'existence d'un quadrilatère intérieur à celui du cloître, avec lequel il communique par quatre escaliers. Ce qui est plus singulier, c'est que, d'après le texte, les chapelles du cloître sont au nombre de 64, et de 54 seulement d'après le plan. Cette discordance est difficile à expliquer. Si on se reporte au plan de Fergusson [1], on y constate effectivement la présence de 64 chapelles, dont les dix situées sur le côté Ouest ne figurent pas sur celui de M. N. Peut-être ont-elles disparu dans l'intervalle, mais il eût fallu le dire.

On regrette enfin l'absence d'une coupe montrant la structure du monument, que ni le plan ni les photographies ne peuvent donner.

Puisque les monographies de M. N. ont pour but de nous faire connaître les monuments *typiques* de l'architecture du Mysore, il importe qu'elles n'en omettent aucun trait essentiel. La première de ces études constitue d'ailleurs un début assez heureux pour nous autoriser à croire que les suivantes ne laisseront place à aucun regret.

L. Finot.

(1) *History of Indian Architecture*, 2e éd., p. 437.

CHINE.

S. Couling. - *The Encyclopædia sinica*. — Shanghai, Kelly and Walsh, 1917 ; 1 vol. in-4°, 633 pp.

Il convient de saluer l'apparition de cet important ouvrage, et de féliciter M. C., autant de son courage à l'entreprendre que de la persévérance qui lui a permis de le mener à bonne fin, malgré les difficultés exceptionnelles que les circonstances lui opposaient. A première vue en effet l'idée d'une Encyclopédie chinoise ne va pas sans causer quelque effroi. Elle se présente à l'esprit comme une œuvre immense, exigeant un labeur gigantesque. Disons de suite que fort sagement, l'auteur a su se borner. Qui trop embrasse mal étreint, dit notre vieux proverbe. Le désir d'être parfait du premier coup ne pouvait que vouer à l'insuccès une entreprise de ce genre. M. C. l'a compris ; il a préféré une réalisation incomplète, mais quand même et déjà fort substantielle, à la recherche, qui risquait d'être indéfinie, d'un idéal fuyant, dont les plus vantées des Encyclopédies n'approchent que lentement, à coups d'années et d'éditions successives, et grâce à un nombre de collaborations impossible à trouver en matières extrême-orientales. C'est ce qu'il laisse très clairement entendre dans une courte préface, où il reconnaît d'avance toutes les erreurs ou omissions qui auront pu lui échapper, et demande qu'on les lui signale en vue d'éditions ultérieures, qu'il prévoit devoir être de plus en plus développées. La méthode est la bonne. Elle nous vaut une œuvre, encore trop brève assurément et où on notera aisément des lacunes, mais qu'on consultera pourtant avec fruit. Ce n'est pour ainsi dire que l'armature ou le squelette d'une Encyclopédie ; mais être cela c'est déjà beaucoup ; cette armature est prête à recevoir tous les développements qu'on voudra lui faire porter. L'œuvre existe ; les collaborations lui viendront certainement de plus en plus nombreuses ; et ce précieux instrument de travail se perfectionnera sans doute très rapidement, au grand avantage de la sinologie et même de l'orientalisme en général. Les remarques qui suivent, faites au cours d'une première lecture très rapide, n'ont pour but que d'aider dans une très modeste mesure à ce résultat.

D'une façon générale, les références sont un peu maigres. Sans doute il n'y a pas intérêt à citer indistinctement tous les ouvrages traitant d'une question ; il faut faire un choix ; et d'autre part, un ouvrage cité comporte le renvoi à ses propres références qu'il n'est pas toujours nécessaire d'énumérer à nouveau. Néanmoins, il vaut mieux en ce genre de choses, pécher par excès que par omission. Et il y a quelques omissions regrettables. Par exemple à l'article *Bronze drums*, l'ouvrage le plus important sur la question, *Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien*, par Heger, avait évidemment tous les droits à être

cité ; de même à l'article *Yunnan*, on voudrait trouver : Davies, *Yunnan* ; Rocher, *La province du Yunnan* ; Sainson, *Nan tchao ye che* ; à l'article *Hsüan Tsang*, S. Julien, *Histoire de Hiouen Thsang*, à côté de sa traduction du *Si yu ki* ; à l'article *Pilgrims, Buddhist*, Chavannes, *Les religieux éminents qui allèrent chercher la loi* ; Takakusu, *A Record of the Buddhist religion*, etc.

On éprouve une déception plus grave à ne rien trouver concernant des pays avec lesquels la Chine entretint les relations les plus étroites, qui furent ses vassaux, ses tributaires, comme la Corée et l'Annam ; celui-ci fut même une véritable colonie, administrée par des gouverneurs chinois, ce qui ne fut pas le cas du Champa, par exemple, auquel un article est pourtant consacré. Je n'ai rien trouvé non plus au sujet du *tche-nan che* 指南車, dans lequel on a cru voir la boussole. Traitant à part des *Lettres édifiantes* et des *Annales de la propagation de la foi*, on eût peut-être dû dire un mot aussi des *Missions catholiques*.

Hsüan Tsang et Fa-hsien ont des articles spéciaux ; Yi-tsing n'en a pas et méritait d'en avoir un. *Sūtra* et *Abhidharma* en ont aussi, tandis que *Vinaya* n'en a pas. Autant que Kumārajīva et Amoghavajra, d'autres grands traducteurs d'ouvrages bouddhistes, Dharmarakṣa, Paramārtha et même Bodhiruci, auraient mérité des notices, dont on avait d'ailleurs tous les éléments dans le *Catalogue of the Tripiṭaka* de Nanjio.

Certains articles concernant le bouddhisme paraissent un peu sommaires ou insuffisants, celui qui est consacré à Amitābha par exemple. Celui qui traite des *Buddhist schools* manque un peu de netteté. L'école du Koça 俱舍宗 n'a jamais existé au Japon en tant que secte indépendante ; elle n'était guère qu'une dépendance du Fa siang 法相 (jap. Hossō), école idéaliste de Vasubandhu, propagée en Chine surtout par les travaux du grand Kouei-ki 窺基, disciple de Hiuan-tsang, qui reçut le titre de Ts'eu-ngen ta-che 慈恩大師, du nom du temple où il demeurait et enseignait, le Ts'eu-ngen sseu 慈恩寺. C'est de celle-ci évidemment que parle De Groot dans *Le Code du Ma'āyāna en Chine*, p. 5, sous le nom d'école de la miséricorde traduction qui n'est pas exacte et qu'on regrette de retrouver ici.

J'en dirai autant de l'article *Japanese relations with China*. Indépendamment des voyages de moines et d'étudiants, des relations officielles suivies, comportant l'envoi d'ambassadeurs laïcs, avaient existé entre les deux pays dès le VIII[e] siècle. Sugawara no Michizane, désigné pour les renouer après une interruption d'un demi siècle environ, représenta à l'empereur que l'état troublé de la Chine à ce moment n'était pas favorable à cette entreprise, et ne partit pas. Reprises plus tard, elles furent interrompues à nouveau sous les Yuan. Les shōgun Ashikaga les renouèrent à grand'peine dans le but de développer le commerce entre les deux pays ; mais la piraterie et les troubles intérieurs du Japon au XVI[e] siècle les firent cesser de nouveau.

Le classement des articles est parfois sujet à critique ; en ce qui concerne les noms d'hommes, la plupart sont classés au nom de famille : S[t] François Xavier

à *Xavier*, Marco Polo à *Polo* ; mais Jean de Montcorvin et Jean de Plancarpin le sont à *John de Plano Carpini* et *John of Monte Corvino* ; du moins eût-on dû mettre des références à *Monte Corvino* et à *Plano Carpini* (plutôt qu'à *Carpini*), comme on l'a fait à *Rubruquis* pour *William of Rubruck*.

Quelques erreurs — c'est inévitable — se sont glissées çà et là. Par exemple, s. v. *Boxerism*, p. 62, col. 1, il n'est pas absolument exact de dire que « les réfugiés (étrangers) étaient concentrés à la Légation d'Angleterre », surtout si l'on y compte la « garnison de 400 hommes » ; ceux-ci au moins étaient répartis en divers points ; et c'étaient des Italiens, et non des Allemands, qui défendaient le Pei T'ang avec des Français. Dans les références à la fin de l'article, lire D'ANTHOUARD au lieu de D'ANTHOURD.

P. 32, le comte Ōtani a envoyé deux missions archéologiques en Chine ; le chef de la seconde était Tachibana et non Tachiba.

P. 54, le japonais *bōzu* (écrit *bodz*), dans lequel l'allongement de l'*o*, surtout dans le parler de la partie méridionale du Japon, donne facilement l'impression d'une nasalisation, est en effet l'origine du mot *bonze* ; mais il répond aux caractères 坊主, et non à 法師 *hōshi*, et encore moins à 浮圖 *futo*, d'ailleurs de nul usage.

P. 173, *Brahma's Net* est la traduction exacte de *Fan wang* 梵網 ; le caractère 王 « roi », est une erreur ; de plus, il s'agit d'un ouvrage bouddhique, et *ching* 經 devrait se traduire « sūtra » et non « classic ».

En parlant des divers ouvrages portant le titre de *Hsi yū chi* 西遊紀 (p. 241-242), il n'est peut-être pas très logique de s'étendre sur le médiocre roman populaire, et de se contenter, pour l'admirable récit de voyage dont il a eu la prétention de s'inspirer plus ou moins, d'une courte phrase à allure de note ou d'*obiter dictum* : « It may be well to add that there is a third work with a *similar* name, the *Hsi yū chi* 西遊記 (et non 紀) which is the genuine travels of HSŪAN TSANG. » Ce titre est d'ailleurs correctement écrit quelques lignes plus bas, *s. v.* Hsūan Tsang.

K'ang Yū-wei qui fut « remarkable as a scholar, and has earned the title of The Modern Sage », a publié à la suite d'un voyage en Europe une série d'ouvrages consacrés aux pays qu'il avait visités, ouvrages généralement animés d'une violente xénophobie, intéressants pourtant en ce qu'ils montrent assez bien la manière dont un Chinois ne comprend pas l'Europe

P. 355, pourquoi le titre de martyrs est-il réservé aux seuls missionnaires protestants ? Le pidgin *Maskee* est-il bien à sa place dans un ouvrage de ce genre, et si on l'y fait entrer, pourquoi en exclure tant d'autres du même genre, et n'y pas mettre finalement tout cet argot des ports ? Le Tonkin n'était pas seul en cause lors de la fondation de la Société des Missions-Etrangères de Paris ; elle devait s'occuper aussi du Siam, de la Chine, et de la Cochinchine. Voir LAUNAY, *Histoire générale de la Société des Missions-Etrangères*.

Les grands peintres chinois simplement cités à l'article *Painting*, eussent mérité des notices spéciales ; et plusieurs autres aussi d'ailleurs que je ne puis

énumérer ici. Ce n'était au fond qu'une question de fiches n'offrant aucune difficulté à établir, les notices nécessaires existant en plusieurs ouvrages, notamment dans la *Kokka* ou les publications de la Shimbi-shoin, qui sont citées dans ce même article. Un tel laconisme n'est pas de mise dans une Encyclopédie, lorsque les renseignements sont à portée de la main pour ainsi dire.

Le *Block-printing* fut employé au Japon dès le VIIIe siècle pour l'impression de dhāraṇī dont il subsiste encore des exemplaires. C'est donc bien à l'époque des Souei, et non à la fin des T'ang qu'il convient de faire remonter son invention. Ta tê 大德 est un titre bouddhique équivalant au sanskrit bhadanta.

Au mot *archæology*, on trouve un renvoi à *Oracle Bones*. Je n'ai pas réussi à découvrir cet article qui a dû être omis.

Enfin dirai-je que cette *Encyclopædia sinica* ne me semble pas assez chinoise? Je m'explique. Etrangers et questions étrangères m'y paraissent occuper une place à peu près égale à celle qui est accordée aux Chinois et aux questions proprement chinoises. C'est ainsi que ce qui concerne les diverses missions protestantes couvre de nombreuses pages, plus nombreuses que celles qui sont consacrées au bouddhisme et à ses écoles. On y parle des étrangers en Chine, mais j'ai vainement cherché un article où il fut traité de l'émigration chinoise, par exemple, ou de ce qu'étaient les Sangleyes si célèbres au XVIe et au XVIIe siècles dans tout l'Extrême-Orient. On a par moments presque l'impression d'une Chine des étrangers, plutôt que de la Chine chinoise, celle qui est insuffisamment connue, et qu'il importe précisément de faire connaître, sur laquelle il était intéressant de réunir et de publier sous une forme aisément accessible, tous les renseignements qu'il était possible de se procurer. Car c'est bien, si je ne m'abuse, le but auquel tend une Encyclopédie.

Mais il n'y a pas lieu d'insister. M. C. nous promet d'amples développements pour une seconde édition. Ce qu'il a déjà fait nous garantit ce qu'il fera.

N. Peri.

JAPON.

Ōda Tokunō 織田得能. — *Bukkyō dai-jiten* 佛教大辭典 (Grand Dictionnaire du bouddhisme). — Tōkyō, Ōkura shoten 大倉書店, 1917 ; 1 vol. in-4, illustré, 12-2-1874-20-118-96 pp. et 63 planches hors texte.

Encore un dictionnaire bouddhiste ! dira-t-on. Oui, encore un : et vraiment cela est peut-être trop. Ce n'est pas que celui-ci manque de valeur, je dirai tout à l'heure ce que j'en pense. Mais en présence de la multiplication de ce genre d'ouvrages, si longs et difficiles à composer, qui exigent tant de travaux et de recherches de la part de leurs auteurs, et de frais et de soucis de la part de leurs éditeurs, on ne peut pas ne pas regretter très vivement le manque d'entente des bouddhisants japonais. Pourquoi tant d'efforts — et je ne parle que de ceux qui ont abouti, — sont-ils restés individuels et isolés ? Et si peut-être la collaboration intime d'auteurs appartenant à des écoles différentes et fort éloignées les unes des autres, tantrisme, dhyāna, etc., était délicate à réaliser et pouvait présenter des difficultés pratiques, — difficultés, mais doit-on croire à une impossiblité réelle ? — comment se fait-il que des gens de haute culture et de vaste savoir, appartenant à la même école, ou à des écoles toutes voisines, que ne sépare en somme aucune conception doctrinale importante, mais seulement l'organisation matérielle et l'administration temporelle pour ainsi dire, n'aient pas réussi à mettre leurs efforts en commun ? En écrivant ceci, je pense surtout à un autre grand dictionnaire tout récent, le *Bukkyō dai-jii* 佛教大辭彙, dont j'ai parlé ici (1), avec lequel celui-ci, entrepris pourtant avant lui, semble faire double emploi. La chose est d'autant plus étonnante, que ceux qu'on pourrait appeler les patrons de ces grands travaux, et qui ont signé les nombreuses préfaces qui les présentent au public, sont à peu près les mêmes ; on y voit de part et d'autre MM. Nanjō, Takakusu, bien connus des orientalistes étrangers, Inoue Tetsujirō 井上哲次郎, Haga Yaichi 芳賀矢一, Ueda Mannen 上田萬年, professeurs d'université auxquels leurs travaux ont valu une grande et légitime réputation au Japon, et d'autres ; et si ce n'est vrai de tous, il en est parmi eux, — je le tiens de leur bouche, — qui regrettent cet éparpillement d'efforts, dont les succès particuliers permettent d'entrevoir quelle œuvre puissante, complète et peut-être définitive leur association eût produite.

Je n'ai pas à entrer ici dans les considérations qui ont pu empêcher une collaboration, qui en ont empêché d'autres peut-être, dont il y avait tant à

(1) *BEFEO*, XV, IV p. 49. Je profite de cette occasion pour mentionner l'apparition du second volume de cet important ouvrage.

attendre ; quelles qu'elles soient, il paraît difficile qu'elles l'emportent sur l'intérêt et l'importance du résultat qu'elles auraient sans doute permis d'atteindre. Je n'ai qu'à constater et à regretter, et je le fais ; et je ne doute pas que tous les orientalistes et surtout les bouddhisants ne le fassent aussi.

ŌDA Tokuno était depuis de longues années, une des personnalités les plus distinguées et les plus en vue du bouddhisme japonais. Il appartenait à la secte du Hongwan-ji. Il avait parcouru en voyages d'études la Chine, l'Inde, le Siam, etc. Il avait enseigné en diverses institutions, notamment à l'Institut philosophique Tetsugakkwan 哲學館. L'indépendance de son esprit l'avait fait dépouiller un moment de tous ses titres religieux ; mais ils lui furent rendus plus tard, et il parvint au rang de *gon no sōzu* 權僧都, un des plus élevés de la hiérarchie. En dehors du présent dictionnaire, sa principale publication est une Histoire du bouddhisme dans les trois pays, Inde, Chine et Japon, en collaboration avec Shimaji Mokurai 島地默雷. C'est en 1899 qu'il commença la rédaction de ce dictionnaire, et il y travailla jusqu'à sa mort, en 1907. L'œuvre, encore incomplète, fut alors reprise et continuée par MM. DAIBUTSU Mamoru 大佛衛, WADA Tetsujō 和田徹城, et MYIAZAKA Kissō 宮坂喆宗. Elle paraît de haute valeur. Moins développée dans l'ensemble, moins détaillée sur quelques points, moins riche comme nomenclature que le *Bukkyō dai-jii*, elle est parfois plus étudiée, et j'y ai trouvé des références que celui-ci ne m'avait point fournies. Elle est très réservée en ce qui concerne spécialement le Japon auquel celui-ci donne au contraire une grande place. Ainsi elle ne consacre que quelques lignes à Kōbō-daishi, 弘法大師, auquel celui-ci donne toute une page, et traite en une colonne du Kōya-san 高野山, qui couvre plus de cinq pages dans le *Bukkyō dai-jii*.

On y trouve aussi beaucoup moins de renseignements biographiques et bibliographiques que dans celui-ci. Tous les grands hommes et les lieux vénérés du bouddhisme indien, chinois et japonais ont leurs articles, comme il convient. Mais le *Bukkyō dai-jii* en consacre, parfois d'assez développés, à des personnages ou des temples japonais de second ou troisième plan ; on ne trouve rien de tel dans le *Bukkyō dai-jiten*, qui a donc un caractère plus général, tandis que le précédent accuse davantage un caractère national.

L'exécution typographique est excellente, très nette et très claire. Très bonne également celle des planches hors-texte, dont le nombre est peut-être excessif, étant donné qu'elles reproduisent surtout des œuvres d'art suffisamment connues par plusieurs publications antérieures. Les légendes des pl. 38 et 39 ont été interverties.

Les mots sont rangés dans l'ordre des *go-jū on* 五十音, d'après leur orthographe traditionnelle ; mais on les trouve aussi à l'index sous la simple orthographe courante, ou même sous l'orthographe phonétique qui tend à se répandre actuellement au Japon. Ils sont donnés en *kana* et en caractères chinois, après lesquels vient, quand il y a lieu, le terme sanskrit en transcription. Toutefois, les caractères sonorisés, *nigori*, sont placés à la suite des

sourds, au lieu d'être, comme dans la plupart des dictionnaires, mêlés à eux. Les grands articles sont divisés en sections pourvues d'un titre spécial, ce qui facilite les recherches.

L'ouvrage se termine par trois index très développés qui seront extrêmement appréciés : un index japonais en *kana* et caractères chinois, de 96 pages de 4 colonnes, dans l'ordre des *go-jū on* ; un index chinois d'après le nombre de traits du premier caractère, de 118 pages de 5 colonnes ; et un index sanskrit de 20 pages de 4 colonnes, dans l'ordre de l'alphabet sanskrit. Les deux premiers comme le troisième, sont disposés de gauche à droite.

En résumé, ce dictionnaire me paraît constituer un excellent instrument de travail, capable de rendre de très grands services à tous les japonisants et sinologues qui s'intéressent au bouddhisme. De dimensions moindres que le *Bukkyō dai-jii*, il semble pratiquement à peu près aussi riche que lui, peut-être l'est-il plus sur quelques points, en renseignements d'utilité générale.

N. Peri

Okakura Kakuzō. — *Les Idéaux de l'Orient. Le réveil du Japon.* Traduction de Jenny Serruys. — Paris, Payot, 1917 ; 1 vol. in-8°, 358 pp.

Okakura Kakuzō fut en son temps un esprit distingué et cultivé, un critique d'art avisé et instruit, dont l'autorité était reconnue au Japon même. Son séjour à l'étranger lui fit apercevoir sans doute combien y étaient peu et mal connues les choses d'Extrême-Orient en général et du Japon en particulier ; et il voulut tenter de les rendre accessibles autour de lui. Dans ce but, il écrivit en anglais quelques petits ouvrages dont deux viennent d'être traduits par Mlle J. Serruys. Méritaient-ils cet honneur? A parler nettement, je ne le pense pas ; et il ne vaudrait pas la peine de s'en occuper ici, s'il ne semblait que çà et là on leur ait fait un accueil et on leur accorde une importance hors de proportion avec leur valeur réelle.

Le premier, *Les Idéaux de l'Orient*, est ou veut être une philosophie synthétique de l'histoire, de la civilisation et des arts de l'Inde, de la Chine et du Japon, aboutissant à cette conclusion que l'essentiel et le meilleur de ce que produisirent les autres régions de l'Asie se retrouve au Japon, épuré, porté à un plus haut point de perfection, et pour tout dire, japonisé ; car grâce à son « sang indo-tartare » (! ?), le Japon est « le véritable tabernacle de la pensée et de la culture asiatiques » (p. 32). Il y a assurément une grande part de vérité dans cette thèse, qui d'ailleurs n'est pas nouvelle, mais qui gagnerait singulièrement à être exposée dans un style moins prétentieux et moins abscons, appuyée d'arguments plus nets, de faits plus précis, et entourée de moins d'inexactitudes, voire d'erreurs historiques.

Okakura était bien préparé et documenté pour faire œuvre utile, par exemple, déterminer avec précision les caractères de l'art chinois et japonais aux différentes époques, ce que celui-ci devait au premier et ce qu'il ajoutait de son fond à l'apport étranger. Il a préféré, ne consacrant à ces questions que peu de lignes, d'ailleurs généralement très vagues, se lancer dans des considérations historiques, politiques, philosophiques ou religieuses, où la fantaisie peut se donner carrière, et que le public, incapable d'ailleurs d'en vérifier les bases, devait accepter, voire admirer, avec d'autant plus de confiance, que la recherche et l'affectation philosophique du style l'invitaient à croire à quelque pensée dont la profondeur aurait excusé l'obscurité. Ces sortes de considérations ont leur intérêt, elles sont utiles, nécessaires même, à la parfaite compréhension d'un art ; mais c'est à la condition d'être avant tout claires, nettes et précises, et cela d'autant plus sans doute que la matière est moins connue des lecteurs. Ce ne sont pas là malheureusement les qualités maîtresses de cet ouvrage.

Pour prendre un exemple, que l'on me montre le bouddhisme de Nara, philosophique, idéaliste, métaphysique en même temps que monastique, ascétique et de stricte discipline, cela m'aidera à comprendre cet art grandiose, majestueux, froid mais imposant, ces statues surhumaines, un peu raides parfois, mais d'attitudes graves et nobles, et impressionnantes par une sorte de caractère hiératique. Mais que l'on me dise que « la pensée asiatique s'élevait au delà de cette vision lointaine de l'universel abstrait... pour trouver bientôt la révélation dans le Cosmos lui-même » (p. 109), ou que « l'esprit cherchait à s'unir à la matière et (que) la joie de cette étreinte devait retentir de Ujjain à Singan-fou et à Nara » (*ibid*), ou que « l'art bouddhique présente (alors) l'aspect de calme qui naît inévitablement de l'union de l'esprit et de la matière » (p. 112), je ne comprends plus et il me semble être en plein galimatias. J'en dirai autant de passages comme le suivant, dont je ne sais vraiment si l'on peut prétendre qu'ils éclaircissent ou expliquent quoi que ce soit : « L'existence de l'Eglise bouddhique, mère de toutes les églises, démontre le dualisme de l'idée bouddhique, car la conception du *sannyasin* est l'asservissement des émancipés, et cependant l'âme même de la Foi est sa recherche, dans la nature, de la libération de la souffrance appelée Vie. Mais en réalité, la libération et l'esclavage doivent avoir été deux manières différentes du grand Sage (le Buddha). La perfection pour s'exprimer, doit nécessairement recourir aux contrastes des opposés et, en proclamant la recherche de l'unité au milieu de la variété, l'affirmation de l'individualité à la fois dans l'universel et dans le particulier, nous avons déjà fait le postulat de toutes les différenciations de la foi » (p. 81).

Lorsque l'on veut me montrer « l'activité du bouddhisme se portant vers les recherches scientifiques » (p. 111) à la suite de ce mystique illuminé d'Asañga, que l'on me parle de « théorie atomique » (p. 110), — cela a un sens et n'en a qu'un dans notre langage moderne — et de « période si étroitement

apparentée à la science moderne » (p. 115), je m'inquiète et me demande si l'on prétend m'en imposer, ou si l'on ne se moque pas un peu de moi. Quand on me vante les artistes des Ashikaga comme « représentant la forme indienne de la pensée japonaise » (p. 162), je demande en quoi les doctrines de l'école du dhyāna dont ils sont inspirés sont plus indiennes que celles de l'école ésotérique, Mikkyō 密教, régnant à l'époque Fujiwara ; et il me semble de plus que, pour que cela signifiât quelque chose, il faudrait intervertir les places de ces adjectifs ; mais alors sans doute l'expression ne serait guère originale.

Quand on prétend à propos du VIII[e] siècle que « beaucoup d'artistes indiens gagnèrent nos rives à cette époque » (p. 117), je pense qu'on en connaît deux ou trois par simple tradition, et qu'il eut été singulièrement plus intéressant, au lieu d'en parler en ces termes inexacts, d'étudier les quelques œuvres qu'on leur attribue, et qui ont bien en effet un caractère particulier, encore que pas évidemment hindou.

On aura beau m'expliquer d'une part qu' « il est possible... de distinguer, dans le vieux communisme de la Vallée jaune, des traces d'un élément purement pastoral, identique à celui que nous voyons réalisé dans les races musulmanes » (p. 31), et de l'autre, que « le mot chinois pour destin est *mei* qui signifie commandement », et ajouter que « l'idée initiale de ce fatalisme, transmise par les Tartares aux Arabes, devint le Mahométisme » (p. 47-48), cela ne me convainc pas que « l'Islam lui-même peut être défini comme un Confucianisme à cheval et l'épée en main » (p. 31).

Il serait cruel d'insister sur le rapprochement proposé entre Yamato, Ama et Rama (p. 36 note et p. 40), sur le culte de la femme par prétérition à l'époque de Kamakura (p. 146), sur Hārītī (Kariteimo) reine mère du ciel (p. 130), sur l'éternel féminin dans la secte Jōdo (p. 137), sur les Hindous de Tch'angngan donnant une valeur phonétique nouvelle aux caractères chinois (p. 111), etc., et même sur cette étonnante « épée, pure, sereine, inébranlable, toujours tournée vers l'étoile polaire » (p. 157). Mais on a le droit de s'étonner de ce Tantrikisme (*sic*), né au Bengale au XIII[e] siècle (!) et répandu en Chine par les invasions mongoles (p. 30), et non moins sans doute de voir affirmer que la peinture à l'encre fut une innovation de l'époque de Kamakura (p. 163), tandis que la composition en couleurs fut apportée par l'époque de Hideyoshi (p. 70). On n'en finirait pas de relever les singularités de ce genre. Notons encore pourtant que les grandes batailles portent un nom dans l'histoire, et que quelque prix qu'on attache à la nouveauté en tous genres, on n'est pas libre de le changer. Il y a dans l'histoire japonaise une bataille d'Ichi-no-tani, il n'y en a pas de Suma ni de Shioya (p. 142) ; et au surplus ce n'est pas celle-là, mais celle de Dan-no-ura qui établit définitivement la suprématie des Minamoto. Quand elle atteint à ce degré en des choses si certaines, la fantaisie, la recherche de l'originalité deviennent singulièrement inquiétantes pour le reste.

L'ouvrage est d'exposition et non de controverse. Il arrive pourtant à Okakura de rencontrer quelque chose d'un peu gênant pour sa thèse ; pour s'en

débarrasser, il prête simplement à ses opposants des opinions qui ne sont pas les leurs et en triomphe ainsi facilement. A propos de l'art si particulier du Gandhāra, il n'hésite pas à écrire : « Il serait oiseux de nier l'existence d'un art indien pré-bouddhique et d'attribuer son éclosion soudaine à l'époque des Grecs, ainsi que le font volontiers les archéologues européens » (p. 84). Il n'a pas, que je sache, été question de cela, mais de l'apparition « soudaine » en un point déterminé de l'Inde, de traits particuliers, étrangers au reste de l'art indien : et cela aussi, il serait oiseux de le nier. Aussi bien Okakura ne l'ose-t-il ; mais il prétend qu' « une étude plus approfondie des œuvres du Gandhāra révèle la prédominance des caractères chinois sur les soi-disant caractères grecs » (p. 87). On pourrait lui demander de préciser, de citer les sculptures chinoises dont il retrouve si clairs les caractères en celles du Gandhāra, et de prouver qu'elles ne sont pas postérieures à celles-ci et au contraire influencées par elles. Mais les faits précis et les dates paraissent être choses négligeables de la hauteur d'où les considère Okakura. C'est ainsi que, pour caractériser « un âge de large pensée philosophique dans le monde entier », il remarque que tandis que « l'ère des tyrans Tcheou était riche en écoles », « le Christianisme allait être révélé au monde à Alexandrie » (p. 44). Il y a environ trois siècles entre ces moments ; et ils sont donc à peu près dans les mêmes rapports que les dernières années de Byzance et l'émancipation philosophique de notre XVII[e] siècle, par exemple.

P. 58, Okakura explique qu'il ne reste rien de l'art des Han ; ses « chefs-d'œuvre architecturaux... parmi lesquels les statues colossales de bronze et d'airain... sont aujourd'hui perdus... le style pictural... est irrémédiablement disparu. » Cela ne l'empêche par d'en parler savamment, de savoir quand et comment il arriva au Japon, l'influence qu'il y exerça, et même de l'y retrouver, dans « les collections impériales, les trésors des temples Shintoïstes et les découvertes faites dans les dolmens ». A ma connaissance, il ne subsiste guère d'attribuable à la période des Han, que des vases de bronze, des miroirs, des armes, dont il ne manque pas en Chine, et quelques rares sculptures, bas-reliefs ou pierres gravées dont fort peu en sont sortis ; on ne saurait donc dire que « pour (en) trouver... des spécimens... il faut se tourner vers le Japon ». Mais lorsqu'il nous dit (p. 97) que « les exemples les plus frappants que nous en ayons (de cet art) sont les images taillées dans le roc à Long-men », postérieures de plus de trois siècles à la fin des Han, ou encore certaines statues de Nara (pp. 97, 104 et 105), nous commençons à soupçonner que sous le nom d'art des Han, il parle de celui que tout le monde appelle l'art des Wei, des Souei et du commencement des T'ang, pour la simple raison d'ailleurs qu'il fleurit en effet à ces époques, puisque, comme l'auteur le dit lui-même, ces œuvres sont « datées avec certitude » et « font partie des temples en forme de grottes construits en 516 ap. J.-C. »

En voilà assez, trop peut-être. Je cherche en vain ce que cet ouvrage ajoute à ce que l'on sait depuis longtemps sur l'histoire, la religion, l'art de

l'Extrême-Orient, et quelle contribution nouvelle il apporte à nos connaissances sur ces points. En revanche, j'y découvre en grand nombre, des inexactitudes manifestes, parfois graves. Et une telle insuffisance d'information est à la vérité si stupéfiante chez un homme qu'on s'accordait à croire mieux renseigné, qu'on se demande à quoi l'on pourrait bien l'attribuer.

Le Réveil du Japon est une étude sur les conditions dans lesquelles se sont faites l'ouverture de ce pays aux étrangers et la Restauration impériale. L'auteur y insiste avec raison, et du reste après un certain nombre d'autres, sur le fait que la première ne fut pas, comme on l'a cru un moment hors du Japon, la cause déterminante de la seconde, et que tout au plus elle l'accéléra. Mais fidèle à sa méthode, il encombre son étude de choses à tout le moins peu utiles, et expose les faits d'une façon qui voudrait être originale, n'est que particulière à lui, et pas toujours très exacte. On ne voit pas bien ce que viennent faire là les considérations sur l'histoire de l'Inde et de la Chine depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, et le chapitre sur *La nuit de l'Asie* n'est qu'un pur hors d'œuvre. Mais pourquoi présente-t-il la révolte de Shimabara en 1637 comme « provoquée par les Jésuites », et comme une manifestation de « l'empiètement occidental » (p. 223) ? Il n'y avait aucun Jésuite à Shimabara, ni d'ailleurs au Japon à ce moment, et les seuls Occidentaux qui parurent en cette affaire furent les Hollandais dont un bateau vint, à la demande des autorités japonaises, tirer sur les rebelles, au nombre desquels se trouvaient des non-chrétiens aussi bien que des chrétiens, ceux-ci en majorité, il est vrai, tous exaspérés par les exactions de leurs daimyō. L'accord est fait sur ce point depuis longtemps, et Murdoch, qui n'est pas suspect de tendresse pour les Jésuites, conclut, après avoir cité un certain nombre de témoignages : « In short, according to heretic Hollanders and orthodox Peninsulars alike, it was *a Jacquerie*... This Shimabara revolt was in its origin no Christian rising, but merely an economic *émente*. » (1)

Après avoir, dans l'ouvrage précédent, attribué l'origine de *l'ukiyoe* à « la suppression des distinctions sociales » (p. 173) sous les premiers Tokugawa, il reproche ici à ces mêmes Tokugawa d'avoir « séparé les différentes classes de la société, à tel point que l'unité nationale se perdit » (p. 227). Mais cette sorte de distraction n'est pas unique ; et la question : « Un protectorat ! Contre qui ? » (p. 379), posée à propros du protectorat français au Tonkin, au cours de l'étonnant morceau de bravoure sur *Le désastre blanc*, peut l'être à propos de la Corée, autrefois, puisque « jusqu'au VIII[e] siècle nos annales sont pleines de récits de notre protectorat sur des colonies » (p. 344), et à plus forte raison aujourd'hui, où un nouveau protectorat a abouti si vite à la conclusion que l'on sait. Qu'on ne dise pas qu'en parlant ainsi Okakura veut

---

(1) *A History of Japan during the century of early foreign intercourse*, pp. 649-651.

simplement faire comprendre l'état d'esprit des Japonais à cette époque : car tout de même il ne peut ignorer que ni la question du Tonkin, ni celle de la Birmanie, ni « les pénibles comédies » (?) de la Perse ou du Siam, n'ont rien absolument à voir avec ce qui précéda la Restauration japonaise.

Si peut-être, ce qui semble assez peu probable, il exista quelques familles dans lesquelles « l'allégeance au Mikado ou au Shogun » (p. 303) put diviser le père et le fils, l'organisation même du pays ne pouvait que rendre ce cas extrêmement rare, et ce n'est évidemment que pour corser sa description que l'auteur le montre « partout ». Qu'il n'y ait pas eu jusqu'au bout en toutes les familles parfaite unité d'opinion, qu'un samurai se soustrayant à l'autorité de son daimyō, soit devenu *rōnin* et se soit mis au service de l'Empereur ou du parti qui l'entourait, c'est une tout autre chose, et l'allégeance n'a rien à y voir.

La liberté de conscience ne fut pas accordée aussi vite ni aussi aisément que semble le dire l'auteur (p. 316). En 1868 on dressait à neuf, au nom de la nouvelle administration, des écriteaux promettant récompense à qui dénoncerait un chrétien : en 1870, on en emprisonnait et on en exilait des milliers découverts aux environs de Nagasaki. Ce n'est qu'en 1873, au retour d'Europe de l'ambassade d'Iwakura Tomomi, à laquelle de fortes représentations avaient été faites partout à ce sujet, qu'ils furent relâchés et qu'on se décida à abroger les édits de Hidetada et de Iyemitsu. La liberté de conscience ne fut vraiment accordée que par la constitution proclamée le 11 février 1889, et non en 1890 (p. 319)

Ce n'est que par une erreur sur le sens exact du mot, qu'on peut prétendre que la conscription existait autrefois au Japon (p. 321) ; et c'est une façon bien particulière d'interpréter les découvertes archéologiques que de voir dans la similitude des vestiges préhistoriques du Japon et de la Corée, une preuve de la colonisation primitive de la seconde par le premier (p. 343).

Ce ne sont là que des détails ; mais tout de même ils sont un peu trop nombreux, et leur multiplicité finit non seulement par agacer le lecteur, mais aussi par diminuer singulièrement la confiance que l'on voudrait pouvoir accorder au reste de l'ouvrage. Le chapitre *Le cabinet et le boudoir* — le titre seul l'indiquerait — est de l'histoire un peu à l'Alexandre Dumas. Sans doute, « un Shogun capable, appuyé par les daïmios et la Cour de Kyoto, pouvait réaliser bien des choses » (p. 293) ; mais Keiki était-il cet homme « de caractère ferme » et « adoré des daïmios et des Samuraï . . . en raison de ses capacités » ? Il eut occasion dans la suite de montrer ce qu'il pouvait ; on ne vit qu'indécision ; lâché par les uns, il lâcha les autres, et ne sut que s'en aller. Iyesada — que « le boudoir » fût ou non de son avis — avait donc raison de n'en pas vouloir pour son successeur. En face de l'énergique figure de Ii Kamon-no-kami, il n'est pas permis de considérer Abe Ise-no-kami qui « n'osa pas » lutter contre « le boudoir », et dont « l'attitude fut prudente au point de paraître indécise », qui finalement ne fit pas grand'chose, comme « le dernier grand homme d'Etat capable de sauver la fortune croulante des

Tokugawa » (p. 293). Sans doute il est trop tôt encore pour porter un jugement définitif sur les hommes de cette époque si troublée ; il paraît pourtant indéniable que Ii Kamon-no-kami fut un des plus grands. Son « coup d'état » de 1859 eut comme « conséquence la plus déplorable . . . la perte d'un grand nombre d'hommes de génie » (p. 297). Il suffirait de dire : de quelques hommes de talent. Yoshida Shōin fut le plus remarquable, et il est de plus une belle figure de samurai. Mais après tout, il avait commis un crime réputé capital à l'époque : il avait tenté de sortir du pays sans autorisation ; et il reconnut avant de mourir, avoir comploté l'assassinat de l'envoyé du Shōgun à Kyōto. Hashimoto Sanai, cet « homme d'état d'une intelligence comparable à celle de Mazzini », était un jeune médecin compromis dans les intrigues de Kyōto, et qui fut exécuté à vingt-cinq ans.

Ce que prétendait d'abord le parti opposé aux Tokugawa, daimyō aussi bien que kuge, c'était au fond, sous le couvert de l'autorité impériale, prétexte traditionnel de tous les changements de régime au Japon, les déposséder et prendre leur place. On y ajoutait — de loin, loin du danger comme des faits, — que les Tokugawa se montraient impuissants à repousser les étrangers. Ce que rêvaient Yoshida Shōin et ses amis et disciples, c'était avant tout la lutte contre l'envahisseur ; et c'est dans l'espoir de surprendre le secret de sa force que Shōin lui-même tenta de s'embarquer sur les vaisseaux du commodore Perry, et que plus tard ses élèves — le futur duc Itō, par exemple, qui n'en a pas fait mystère, — s'en allèrent étudier en Europe. Sans doute ce qu'ils virent au cours de leur voyage, et même dès Changhai, leur ouvrit rapidement les yeux. Mais Ii Kamon-no-kami av.it compris avant eux. Il eut certes la main lourde ; mais il faut se rappeler qu'à l'opposition des doctrines dont des discussions loyales entre esprits certainement distingués et élevés eussent pu peut-être avoir raison, s'ajoutaient de séculaires haines de clans que rien ne pouvait apaiser. En tout cas c'est à Ii Kamon-no-kami, à sa décision, à son énergie qui ne recula devant aucune responsabilité, que le Japon dut probablement d'éviter un coup de force des nations occidentales, et de s'engager à temps dans la voie qui finalement l'a conduit où il est. Ceux qui se pressaient, il y a quelques années, à l'inauguration du temple élevé à la mémoire de Yoshida, ont feint d'ignorer qu'on élevait peu après une statue à Ii Kamon-no-kami [1] ; mais c'est pourtant sa politique extérieure si incriminée, si abhorrée, qu'ils ont adoptée et suivie lorsqu'ils eurent le pouvoir. Il signa les traités sans l'aveu de l'empereur ; mais il y avait des siècles qu'on ne le demandait plus, et il savait que, au grand dam du pays, l'empereur l'eut refusé, conseillé par le parti qui voulait avant tout la chute des Tokugawa, prêt à déchaîner au besoin pour cela la guerre avec l'étranger, comme le montra bien, quelques années après, le canon de Shimonoseki.

---

(1) Cf. *BEFEO*, VIII, pp. 603-604, et IX, p. 629.

Et vraiment cet étalage de respect pour les décisions impériales va bien à ceux qui acclament la révolte de Saigō, « notre Garibaldi » ! Quant à sa politique intérieure, « tyrannie » est bientôt dit. Il voulait évidemment, en serviteur fidèle, le maintien de la suprématie des Tokugawa, avec toutefois quelques adoucissements au régime de fer qu'ils avaient imposé au pays. Il voulait aussi tenir en bride ces agitateurs affolés, ces *rōnin* déclassés ne rêvant que changement de régime, inconscients, comme du reste la Cour de Kyōto elle-même, du péril que pouvait faire courir au pays une guerre civile en face de l'étranger impatient. Mais le shōgunat avait fait son temps ; rien ne pouvait galvaniser cette institution, minée sourdement par les études historiques et les idées qui peu à peu pénétraient les masses, études et idées qui allaient désarmer bientôt jusqu'au shōgun lui-même.

Un caractère de la Révolution japonaise auquel Okakura ne fait pas allusion, est d'avoir été faite en réalité par de simples samurai bien plus que par ceux que leur naissance ou leur pouvoir qualifiaient pour être les dirigeants du pays. A de très rares exceptions près, kuge et daimyō qui occupaient la scène auparavant, y furent éclipsés complètement et très vite par de petites gens, les Kido, les Ōkubo, les Saigō, les Itō, etc. La raison en est surtout qu'au cours de la longue paix des Tokugawa, les chefs avaient désappris l'art de commander. Comme l'empereur qui avait abandonné dès longtemps ce soin au shōgun, comme le shōgun qui l'avait remis à des ministres, les daimyō régnaient, si l'on peut dire, mais ne gouvernaient pas ; ils avaient eux aussi leurs ministres, leurs karō, leurs bugyō, samurai de divers titres, qui géraient leurs affaires, et fort respectueusement d'ailleurs, décidaient et faisaient tout à leur place. Le jour qu'il fallut des hommes d'action, c'est naturellement parmi ceux-ci qu'ils se trouvèrent.

N. Peri.

Hamada Kōsaku 濱田耕作 et Umehara Sueji 梅原末治. — *Higo ni okeru sōshoku aru kofun oyobi yokoana* 肥後に於ける裝飾ある古墳及横穴, Ornamented tombs in the province of Higo. — Kyōto, Imperial University 京都帝國大學, 1917 ; 1 fasc. in-4°, 8-104 pp., illustré, avec 46 planches hors texte et une carte.

Ce travail forme le premier fascicule d'une nouvelle publication entreprise par la Faculté des Lettres de l'Université de Kyōto dont l'activité scientifique ne se dément pas. Cette série porte le titre de *Report upon archæological research in the College of Literature, Kyōto Imperial University* 京都帝國大學文科大學考古學研究報告, et, à en juger par ce premier spécimen, promet d'être d'un grand intérêt. MM. H. et U. y étudient de façon très détaillée un certain nombre d'anciens tombeaux découverts, quelques-uns depuis assez longtemps, d'autres plus récemment, dans la partie du Kyūshū qui

longe la côte orientale du golfe d'Amakusa à l'Est de Nagasaki, marquée en allant du Nord au Sud par les villes de Takase, Kumamoto, Yatsushiro, et pénétrant un peu dans l'intérieur des terres en suivant la vallée du Kumagawa jusqu'à la ville de Hitoyoshi. Ils sont très abondants dans cette région, et y sont souvent ornés de dessins, de peintures, voire de sculptures ou de figures d'hommes et d'animaux en relief. Ces tombeaux, grottes naturelles ou artificielles, ou sorte de dolmens avec voûte en encorbellement, sont en général remarquables surtout par l'espèce de cuve de pierre, servant probablement de cercueil, appelée *kwakuheki* 郭壁, qui en occupe l'intérieur, et par les décorations qui en couvrent les parois et celles du cercueil en tout ou en partie. Les plus intéressantes de celles-ci sont faites de cercles, de rectangles divisés par des diagonales et occupés par des enchevêtrements de lignes droites ou courbes. Les surfaces ainsi délimitées sont peintes en rouge principalement sur lequel se détachent des parties blanches, bleues ou grisâtres. Malheureusement ces tombeaux ont en général été visités, fouillés et plus ou moins bouleversés antérieurement ; par suite, on est privé d'une grande quantité d'objets précieux, et aussi de renseignements de haute valeur. Je ne puis entrer ici dans le détail des observations très minutieuses faites par MM. H. et U., et je le regrette ; leur travail, consciencieux et très intéressant, mériterait d'être connu en dehors du Japon. Je citerai seulement quelques unes des conclusions auxquelles ils arrivent.

Tout d'abord, ces tombeaux ne leur paraissent pas devoir remonter en général sensiblement au delà du VIe siècle de notre ère. Ils sont de l'époque historique, à la différence des dolmens d'Europe, avec lesquels pourtant ils offrent quelques ressemblances. Par l'importance des édifices, par leur cuve-cercueil et surtout sa décoration, et même par le système de la construction, ces tombeaux à salle carrée et voûtée se différencient nettement du type répandu dans le Sud et le centre de la grande île de Hondō et dans l'île de Shikoku, et qui pourtant, de l'avis général, doivent appartenir sensiblement à la même époque. Mais d'autre part ce type du Hondō existe aussi au Higo et au Chikugo [1] ; et on trouve de plus des tombeaux représentant un type intermédiaire entre les deux. MM. H. et U. cherchent à déterminer la raison qui a localisé le tombeau à salle carrée et voûtée avec cuve-cercueil dans cette région. Ils écartent d'abord la diversité de races. Encore que des études approfondies n'aient pas été poursuivies dans cette direction, il ne paraît pas que l'anthropologie soit en faveur de cette diversité. Les ouvrages chinois parlent de Wajin 倭人, et les vieilles chroniques japonaises de Kumasō 熊襲 et de Hayato 隼人,

---

(1) Cette province en contient en effet qui sont du même type que ceux du Higo ; bien que MM. H. et U. en aient remis l'étude détaillée à un autre moment, ils font porter leurs conclusions sur l'ensemble des monuments de ce genre existant dans ces deux provinces.

comme ayant autrefois habité le Kyūshū. Mais étaient-ce là des races, ou simplement des tribus ? Les textes ne sont pas assez clairs pour qu'on puisse assurer qu'il n'y avait pas de Wajin dans le Hondō, et que les Kumasō n'étaient pas les mêmes que les Hayato. En tout cas, on est porté à croire qu'en dépit de quelques différences de coutumes ou de mœurs, ils étaient bien de même race que les habitants du Hondō. Les noms d'hommes connus pour avoir été ceux de Kumasō ou de Hayato ne permettent pas de croire à autre chose que des variétés dialectales du japonais ; et il ne paraît non plus subsister de traces d'une autre langue, à part l'ainu, dans les noms de lieux de cette région.

Les tombeaux du Higo et du Chikugo, offrent des caractères qui ne se retrouvent pas, il est vrai, dans ceux du Hondō, ni même dans ceux des provinces voisines Hyūga et Ōsumi. Le décor de quelques-uns surtout est d'une richesse inconnue ailleurs. Toutefois des dessins de même genre ont été découverts dans des tombeaux du Bitchū (province du Hondō, sur la mer Intérieure, près de la ville d'Okayama) et sur des cornes de cerf de différentes régions, Chikuzen (Nord-Ouest du Kyūshū), Harima (sur la mer Intérieure non loin de Kōbe), Echizen (sur la mer du Japon, au Nord du lac Biwa), et même des environs de Tōkyō. On en voit aussi qui ont avec eux des rapports plus ou moins voisins sur des *haniwa*, statuettes de terre cuite enterrées autour de tombeaux d'empereurs ou de grands personnages. Des *haniwa* ont du reste été trouvés, bien qu'en petit nombre, au Kyūshū. Les vases en terre qu'ont donnés ces tombeaux sont des *iwaibe* 齋瓮 (MM. H. et U. écrivent 祝部土器), vases employés dans les cérémonies cultuelles, comme ceux qu'on a trouvés dans le Hondō. On ne voit pas non plus de différence importante entre les bijoux, les armes, les miroirs, etc., que contenaient les tombeaux du Higo et ceux du Hondō. Tout donc est en faveur de l'unité de race dans le Japon depuis son extrémité méridionale jusqu'aux régions occupées par les Ainu. Comment expliquer alors la forme spéciale, les détails particuliers de construction, la voûte notamment, et le caractère brillant du décor dans le Higo et le Chikugo ?

La chambre carrée et voûtée en encorbellement a été trouvée dans le Nord de la Corée et le Sud de la Mandchourie ; il paraît tout à fait vraisemblable, bien qu'on n'en ait point encore découvert de ce type en Chine même, qu'elle vient de ce pays, où elle aurait été en usage de l'époque des Han à celle des Six-Dynasties. On trouve dans d'anciens textes quelques mentions de cercueils, mais elles ne suffisent pas à établir s'ils étaient semblables à ceux du Higo. On n'a donc que des probabilités, mais elles sont toutes en faveur d'une origine chinoise ; tout au moins ces tombeaux auraient-ils été construits sous l'inflence directe des idées et des coutumes chinoises. M. KITA Sadakichi 喜田貞吉 qui a aussi étudié cette question dans des articles parus en diverses revues, est même porté à attribuer ces tombeaux à des immigrants chinois installés dans cette région. MM. H. et U. font observer que les objets qui y ont été trouvés n'accusent aucun caractère chinois plus marqué que celui qu'on peut reconnaître dans les restes recueillis dans la partie centrale du Japon, où

l'on relève aussi des décors de même famille, bien que beaucoup plus simples que dans le Higo et le Chikugo. Ils croient en conséquence que ces tombeaux ont bien été construits par et pour de véritables Japonais, sur lesquels, à cause de la position de leur habitat, et pour d'autres raisons encore mal connues, l'influence chinoise se serait exercée d'une façon particulièrement puissante.

Telles sont, sommairement résumées, les conclusions de cet intéressant travail. Les auteurs projettent de nouvelles recherches du même ordre dans d'autres régions. Il faut souhaiter qu'ils les étendent et les multiplient, et qu'ils ne tardent pas trop à en publier les résultats.

N. Peri.

GÉNÉRALITÉS.

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution. — London 1917, in-8°, 130 pp.

Il entrait dans le plan de M. Denison Ross, directeur de la nouvelle Ecole anglaise des Etudes Orientales, d'étendre l'action de cet établissement par la publication d'un Bulletin trimestriel. La défense générale de créer de nouveaux périodiques l'en a empêché sans l'y faire renoncer tout-à-fait. Le fascicule qu'il a fait paraître n'est pas le périodique espéré, mais il l'annonce et en tient lieu. Tout d'abord il nous renseigne sur les origines de l'Ecole : l'histoire en a été écrite par l'homme le mieux qualifié pour le faire, M. Hartog, dont l'énergie patiente a réussi à conduire au port ce projet si longtemps ballotté. Le couronnement de ces efforts, a été la cérémonie d'inauguration du 23 février 1917 dont le compte rendu reproduit, avec les nobles paroles du Roi, un spirituel discours de Lord Curzon, où se détache une originale formule définissant l'Ecole des Etudes Orientales comme un *clearing-house* d'idées entre l'Orient et l'Occident. Suivent de courts mais intéressants articles parmi lesquels nous citerons : des traductions de poésies chinoises par M. A. D. Waley ; deux notes de M. J. D. Anderson traitant, l'une de la phonétique du bengali, l'autre du mètre et de l'accent dans cette langue ; enfin le résumé de leçons faites par M. Blagden sur le malais et par M. L. D. Barnett sur l'histoire des relations commerciales et politiques entre l'Inde et l'Occident. Quelques comptes rendus critiques terminent cette plaquette qui inaugure de façon très honorable le futur *Bulletin*.

L. Finot.

CHRONIQUE.

Indochine française.

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. Finot a continué à exercer les fonctions de Directeur p. i., en l'absence de M. Maître, mobilisé. Il a publié dans le *Bulletin* (XVII, nº 5) des *Recherches sur la littérature laotienne.*

— M. Parmentier, chef du Service archéologique, a décrit dans le *Bulletin* (nº 1) les fouilles exécutées par lui dans plusieurs tombeaux chinois de l'époque des Six Dynasties, signalés à Quảng-yên et à Sept-pagodes. Un autre tombeau découvert à Bac-ninh après le tirage de ce fascicule a été complètement dégagé. On trouvera plus loin des renseignements détaillés sur plusieurs tournées archéologiques en Annam, en Cochinchine et au Cambodge. M. Parmentier a également soumis le grand tambour de bronze du Musée (D **6214**,21) et quelques autres à une étude approfondie dont les résultats seront publiés dans le prochain fascicule du *Bulletin*.

— M. Henri Maspero, professeur de chinois, envoyé en France par l'autorité militaire, a quitté l'Indochine le 11 juillet. Il a rédigé avant son départ la suite de ses *Etudes sur l'histoire d'Annam*, qui paraîtra prochainement dans le *Bulletin*, ainsi qu'une étude sur *Le dialecte de Tch'ang-ngan à l'époque des T'ang*.

— M. Georges Cœdès, professeur de philologie indochinoise, a utilisé son séjour à Bangkok pour étudier divers documents relatifs à la dynastie de Sukhodaya : ce travail forme le fascicule 2 du *Bulletin* de 1917. Nous avons également reçu la suite des ses *Etudes cambodgiennes*, que nous publierons prochainement. Sur la demande du Gouvernement siamois, M. Cœdès a été autorisé par M. le Gouverneur général à accepter le poste de bibliothécaire en chef de la Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa. Ces fonctions nouvelles, si elles l'éloignent de nous, laissent intacts les liens qui l'unissent à notre Ecole où ses services étaient si hautement appréciés et qui continuera à bénéficier de sa collaboration.

— M. Noël Peri, secrétaire de l'Ecole, poursuivant ses études sur l'histoire du bouddhisme d'après les textes chinois, a consacré dans le *Bulletin* (nº 3) une étude spéciale à la déesse Hārītī.

— M. Paul Boudet, archiviste-paléographe diplômé de l'Ecole des Chartes, nommé pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient avec la mission spéciale d'organiser les Archives générales de l'Indochine, est arrivé à Hanoi le 12 juin. Après une étude sommaire des archives du Gouvernement Général et de la Résidence supérieure au

Tonkin, il s'est rendu à Hué, Saigon et Pnompenh pour y exécuter le même travail. Au cours de ce voyage, des arrêtés ont été pris organisant le service des Archives et Bibliothèques indépendamment de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et mettant à sa tête M. Boudet, qui en conséquence a donné sa démission de pensionnaire de cette institution.

— M. Henri Marchal, conservateur p. i. des monuments d'Angkor, a commencé la réfection de la chaussée d'Angkor Vat et continué le dégagement du Baphuon et du Phimānakās. Diverses trouvailles, dont plusieurs inscriptions, ont été faites au cours de ces travaux sur lesquels on trouvera ci-après des données plus précises.

— Notre correspondant, M. Duroiselle, du Service archéologique de Birmanie, nous a envoyé la première partie de ses Etudes de talain littéraire contenant le texte mon, avec traduction, du Bhūridattajātaka.

— Le tome II et dernier de l'*Inventaire alphabétique de la Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (Fonds européen) est achevé. Cette publication est complétée par une Table des matières destinée à faciliter les recherches sur un sujet donné, et qui forme un fascicule spécial.

Bibliothèque. — Grâce à l'obligeante entremise de notre correspondant M. Meillier, commissaire du Gouvernement à Luang-prabang, nous avons pu acquérir une série de mss. laotiens qui a considérablement accru le fonds que notre bibliothèque possédait antérieurement. Un certain nombre de textes annalistiques en laotien ont été copiés à Bangkok sous la surveillance de M. Cœdès et ajoutés à notre collection. Nous devons également à M. Cœdès le don d'un ms. médical en siamois intitulé : *Roganidāna.*

— Nous avons reçu du Gouvernement général de l'Indochine :

Annuaire du Ministère des Colonies. 1915-1916-1917. Paris, P. Dupont.

Ananda Ranga Pillai. *The Diary of Ananda Ranga Pillai*, translated from the tamil by order of the Government of Madras. Edited by H. Dodwell. Volume V. Madras, printed by the Superintendent, Government Press, 1917.

Gouvernement général de l'Indochine. *Budget général.* Exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Id. *Budgets locaux de l'Annam, du Cambodge, de la Cochinchine, du Laos, du Tonkin, et du Territoire de Kouang-tchéou-wan.* Exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Id. *Rapports au Conseil de Gouvernement.* Session ordinaire de 1917. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Bertrand Camilli. *La Représentation indigène en Indochine.* Toulouse, Fournier, 1914.

Histoire des dix-huit règnes de Hùng-vương, d'après un document daté de 1470 des Archives de la pagode de Co-tich, province de Phu-tho. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Jean Law de Lauriston. *Mémoire sur quelques affaires de l'Empire Mogol 1756-1761*, publié par Alfred Martineau. Paris, E. Champion, 1913. (Société de l'Histoire des Colonies françaises).

Notice historique, administrative et politique sur la ville de Saigon. Publiée par les soins du Secrétaire général de la Mairie. Saigon, Imprimerie de l'Union, 1917.

Procès-verbaux des séances de la Chambre Consultative indigène du Tonkin. Session 1917. Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1917.

Rapport sur la Navigation et le Mouvement commercial de l'Indochine pendant l'année 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1916. (Extr. du *Bulletin économique de l'Indochine*, novembre-décembre 1916).

Recueil des actes du Gouvernement cambodgien. Phnom-penh, Imprimerie du Protectorat, 1912.

Revue de l'Histoire des Colonies françaises. 1914-1916. Paris, E. Champion. (Société de l'Histoire des Colonies françaises).

Société de l'Histoire des Colonies françaises. Annuaire 1914. Paris, E. Champion, 1914.

— Le Service archéologique de l'Inde anglaise nous a fait parvenir les ouvrages suivants :

Annual Progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1916. Lahore, « C. et M. Gazette » Press, 1916.

Annual Progress Report of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1916. Allahabad, Printed by the Superintendent, Government Press, 1916.

Annual Report of the Archæological Department of His Highness the Nizam's Dominions, 1914-15, 1915-16. Calcutta, Baptist Mission Press, 1916, 1917.

Annual Report of the Archæological Department Southern Circle, Madras, for the year 1915-1916. Madras, Printed by the Superintendent, Government Press, 1916.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Eastern Circle, for 1915-16. Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1916.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1915-16. Peshawar, North-West Frontier Province Government Press, 1916.

Annual Report of the Mysore Archæological Department for the year 1916, with the Government Review thereon. Bangalore, Government Press, 1917.

J. Goggin Brown. *Catalogue raisonné of the Prehistoric Antiquities in the Indian Museum at Calcutta*. Edited by Sir John Marshall. Simla, Government Central Press, 1917. (Cf. *supra*, p. 13.)

Government of Madras. *Epigraphy recording, with remarks, the progress report of the Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy, Southern Circle, for the year 1915-16*.

Hira Lal. *Descriptive Lists of Inscriptions in the Central provinces and Berar*. Nagpur, Government Press, 1916.

Hyderabad Archæological Series. No 2 *The Daulatabad plates of Jagadēkamalla, A. D. 1017*. Published by His Highness the Nizam's Government. Calcutta, Baptist Mission Press, 1917.

H. Krishna Sastri. *South-Indian Images of Gods and Goddesses*. Madras Government Press, 1916. (Cf. *BEFEO*, XVI, v, 45-60.)

A. H. Longhurst. *Hampi Ruins described and illustrated*. Madras, Government Press, 1917.

John MARSHALL. *Annual Report of the Archæological Survey of India. Part I, 1915-16.* Calcutta, Superintendent Government Printing, 1917. (Cf. *supra*, p. 11.)

R. NARASIMHACHAR *The Kesava Temple at Somanathapur.* Bangalore, Mysore Government Press, 1917. (Mysore Archæological Series, Architecture and Sculpture in Mysore, n° 1.) (Cf. *supra*, p. 13.)

Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle Archæology, for the year ending 31st March 1916. Bombay, Government Central Press, 1916.

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1917. Rangoon, 1917. (Cf. *supra*, p. 5.)

— Le Secrétaire du Gouvernement de Birmanie a offert à notre bibliothèque les ouvrages suivants :

W. R. HEAD. *Hand Book on the Haka Chin Customs.* Rangoon, Office of the Superintendent, Government Printing, Burma, 1917.

Linguistic Survey of Burma. Preparatory Stage or Linguistic Census Rangoon, Office of the Superintendent, Government Printing, Burma, 1917. (Cf. *supra*, p. 9.)

— Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages ou tirages à part suivants :

G. CORDIER. *Théâtre annamite.* Hanoi, La Revue indochinoise, 1917.

Charles DUROISELLE, *A pratical Grammar of the Pali language.* Second edition. Rangoon, British Burma Press, 1915.

J. DEPRAT. *Au sujet des cycles d'érosions et des mouvements épéirogéniques récents dans la Chine Sud-occidentale.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, 1916).

ID. *Sur la découverte d'horizons fossilifères nombreux et sur la succession des faunes dans le Cambrien moyen et le Cambrien supérieur du Yunnan méridional.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1916).

ID. *Sur la découverte du Cambrien moyen et supérieur au Tonkin, au Kwang-si et dans le Yun-nan méridional.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1915).

ID. *Sur l'existence d'un ridement d'âge paléozoïque entre le Yunnan et le Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1916).

ID. *Mode de formation de deux centres volcaniques japonais, l'Aso-San et l'Asama-Yama, comparés à des centres volcaniques d'âges géologiques anciens.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1915).

ID. *Les modifications de la structure des Fusulinidés, du Dinantien à la fin du Permien.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.* 1915).

ID. *Sur la présence du Rhétien marin avec charbon gras, sur la bordure occidentale du delta du Fleuve Rouge (Tonkin).* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.* 1914).

ID. *Les projets de chemin de fer de Yun-nan-fou au Sseu-tchoan et leurs relations avec la géologie.* 1914. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*).

ID. *La série stratigraphique dans le Nord-Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1916).

Id. *Sur la structure de la zône interne des nappes préyunnanaises et sur l'existence de charriages antéouraliens dans le Nord du Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars (Ext. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1916).

Id. *Les terrains paléozoïques et le trias dans la région de Hoa-binh et de Cho-bo (Tonkin).* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1915).

Id. *Les zônes plissées intermédiaires entre le Yunnan et le Haut-Tonkin.* Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des *C. R. des s. de l'Ac. des Sc.*, 1915).

Ph. Eberhardt. *Les matières premières végétales et animales de l'Annam.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Đoàn-như-Khuê. *Một tâm lòng.* Hanoi, Mạc-đình-Tư, 1917.

Berthold Laufer. *Burkhan.* (From the *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXXVI, 1917).

Id. *Cardan's Suspension in China.* Washington, 1916. (Extr. from the *Holmes Anniversary Volume*).

Id. *The Si-hia Language. A study in indo-chinese philology.* Leide, E. J. Brill, 1916. (Extr. du *T'oung-pao*, vol. XVII, 1916).

N. Matsokin. *Le mariage ambilien chez les Coréens, les Chinois et les Japonais.* Vladivostok, 1916. (En russe).

Captain George E. Mauger. *Quelques considérations sur les jeux en Chine et leur développement synchronique avec celui de l'Empire chinois.* Paris, 1917. (Extr. des *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1915).

Edmond Nordemann. *Chrestomathie annamite.* 2e édition. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Id. *Chrestomathie sino-annamite.* Hanoi, Mạc-đình-Tư, 1914. 4 vol. in-8°. (Cf. *supra*, p.).

Lê-văn-Phát. *Contes et Légendes du Pays d'Annam.* Tome I. Saigon, F.-H. Schneider, 1913.

Walter T. Swingle. *The Early European History and the Botanical Name of the Tree of Heaven, Ailanthus altissima.* (Repr. from the *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. VI, 1916).

— Le Service des Affaires économiques l'Indochine nous a adressé les ouvrages suivants :

Ch. Crevost et Ch. Lemarié. *Catalogue des Produits de l'Indochine.* Tome I. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917.

Flore générale de l'Indochine, publiée sous la direction de M. H. Lecomte. Paris, Masson et Cie. Tome II, fasc. 3 et 4 (1916) ; tome IV, fasc. 3 (1915) ; tome V, fasc. 3 (1915) ; tome VI, fasc. 1 (1908).

— Nous avons reçu les *Mémoires* suivants publiés par le Service géologique de l'Indochine. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient :

Volume III, fasc. 1 : J. Deprat. *Etude des Fusulinidés du Japon, de Chine et d'Indochine et classification des calcaires à fusulines.* IIIe mémoire. 1914.

Vol. III, fasc. 2 : H. Mansuy. I. *Nouvelle contribution à la Paléontologie du Yunnan.* II. *Description d'espèces nouvelles des terrains paléozoïques et triasiques du Tonkin.* III, *Contribution à la Paléontologie du Laos.* IV, *Gisement liasique*

des schistes de Trian (Cochinchine). V. Etude des faunes paléozoïques et mésozoïques des feuilles de Phu-nho-quan et de Son-tây (Tonkin). 1914.

Vol. III, fasc. 3 : H. Mansuy. *Faunes des Calcaires à productus de l'Indochine.* 2e série. 1914.

Vol. III, fasc. 4 : J. Deprat. *Etude des plissements et des zônes d'écrasement de la moyenne et de la basse Rivière Noire.* 1914.

Vol. IV, fasc. 1 : J. Deprat. *Etude des Fusulinidés de Chine et d'Indochine et Classification des calcaires à fusulines.* IVe mémoire. 1915.

Vol. IV, fasc. 2 : H. Mansuy. *Faunes cambriennes du Haut-Tonkin.* 1915.

Vol. IV, fasc. 3 : H. Mansuy. *Contribution à l'étude des faunes de l'Ordovicien et du Gothlandien du Tonkin.* 1915.

Vol. IV, fasc. 4 : J. Deprat. *Etudes géologiques sur la région septentrionale du Haut-Tonkin (feuilles de Pa-kha E., Ha-giang, Ma-li-po, Yên-minh).* 1915.

— La Société des Etudes indochinoises nous a envoyé le *Carnet de route d'un petit Marsouin cochinchinois. Impression et souvenirs de la Grande Guerre* par François-Bertrand Can et George Durrwell. Saigon, Portail, 1916. (Publications de la Société des Etudes indochinoises).

— Nous avons reçu de leurs éditeurs les publications suivantes :

L'Eveil économique de l'Indochine. Bulletin hebdomadaire. Nos 1 et suivants. Hanoi, H. Cucherousset, directeur.

H. Kern. *Verspreide Geschriften.* Deel II-V.'s-Gravenhage, M. Nijhoff. 1914-1916.

Kiao-ou ki-lio « Résumé des Affaires religieuses » publié par ordre de S. Exc. Tcheou Fou. Traduction, commentaire et documents diplomatiques. Appendices contenant les plus récentes décisions par le P. Jérôme Tobar. Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1917. (*Variétés sinologiques.* no 47).

L'Information française. La France devant le monde. Son rôle dans la guerre des nations. Nam Phong. Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1917.

Nomenclature des journaux, revues, périodiques français paraissant en France et en langue française à l'étranger, par l'Argus de la Presse. Paris, L'Argus, 1917.

— Le Musée Guimet nous a fait parvenir les ouvrages suivants :

Conférences faites au Musée Guimet en 1914. Paris, Hachette, 1916. (*Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgar.*, t. 41.)

Adhémard Leclère. *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses.* Paris, Hachette, 1917. *Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgar.*, t. 42. (cf. *supra*, p.

— La Bibliothèque Vajirañāṇa de Bangkok nous a fait don des ouvrages suivants :

Abhiṇhapaccavekkanapāṭha. A Sermon on the Fruits of good and ill conduct. Bangkok, 1914.

A siamese version of the Candaparitta and Suriyaparitta. Bangkok, 1915.

Chotmay het khuam song cham. Relation of certain events in the early history of Bangkok recorded by Her Royal Highness Krom Luang Narindra Devi. Bangkok, 1916.

Cintamani. A collection of moral stanzas. Bangkok, 1916.

Inao. The Story of Inao according to the theatrical version. Bangkok, 1917.

Kāvya Kumāraparva. Sermon on one of the incidents in the life of Vessantara, relating to his two children. Bangkok, 1916.

Kāvya Sakraparva. Sermon on some incidents in the life of Vessantara relating to God Indra. Bangkok, 1916.

Kāvya Vanapravesána. Sermon on some incidents in the life of Vessantara relating to his retirement into the forest. Bangkok, 1914.

Lilit. Poem describing the Military Procession on land and on the river at the time when the King proceeds to present Kathin Gifts, by Krom Phra PARAMĀNUJIT JINORASA. Bangkok, 1915.

Mahājāti. The Life of Vessantara according to the siamese official version. Bangkok, 1917.

Ovādānusāsani. On duties of priests and novices. Bangkok 1914.

Porāna Gati Samoson : Memoirs of Hluang Udom Sompatti. 2[d] edition. Bangkok, 1915. — *A Record of the military expedition against Chieng Tung.* Bangkok, 1916. — *Phrā Dharmadesanā. A Sermon on the ten duties of Sovereigns, illustrated by some examples taken out of the history of Siam.* Bangkok, 1915. — *Rưan Somdet phrā boromasop. An Account of a royal cremation during the time of Ayuddhya.* Bangkok. 1916.

Pañhadhammavinicchaya. On various points of religious doctrine. Bangkok, 1914.

Phonsavadan rājinikula. Chronicle of the family of Bang Chang. Bangkok, 1914.

Phrā rājadamrat. Royal Edicts of H. M. the late King. Bangkok, 1915.

Phrā rājakamnot. Royal order by Phraya Tak regarding the observance of precepts. Bangkok, 1915.

Praxum Kap. A collection of boat songs. Bangkok, 1917.

Ramakien. Episodes from Râmâyana according to the theatrical version composed during the 1st 2nd 4th and 5th reigns. Bangkok, 1915.

Sāratthasamuccaya. Translation from Sāratthasamuccaya. A commentary of buddhist prayers. Bangkok, 1914.

Sañsilxai. The story of Sankh Silpa Jai according to the theatrical version, by H. M. RĀMĀTHIBODI the II[nd]. Bangkok, 1917.

Tamnan ho. Historical Sketch of the National Library. Bangkok, 1916.

Tamnan prā aram. An historical Sketch of the Chief Monasteries of Siam. Bangkok, 1914.

Tamra ma. An old treatise on horses. Bangkok, 1915.

Tamra rājasuek. The Duties of royal pages, life-guards and other officials of the Palace during the time of Ayuddhya. Bangkok, 1916.

Tamra pra osot A treatise on remedies from the time of Phra Narai. Bangkok, 1917.

Ubhayābakya. A collection of moral stanzas. Bangkok, 1914.

Uposathasilakathā. On the celebration of Uposatha Day. Bangkok, 1916.

Varṇavṛtti. A poetical version of the pāli poem Vaṇṇavṛtti. Bangkok, 1916.

Vinit vanit. A poem based on Shakespeare's Merchant of Venice. Bangkok, 1916.

Vividhavakyā. A collection of moral stanzas. Bangkok, 1914.

Xumnum Chand. A collection of poetical works to the glory of our Lord the Buddha, of the Devatas, of the Royal Elephants, etc. Bangkok, 1914.

— M. Charles Duroiselle à offert à notre bibliothèque un exemplaire du *Zimmé Paṇṇāsa*. Rangoon, 1917.

— M. Henri Russier nous a fait don des ouvrages suivants :

Arrêté portant réglementation forestière au Cambodge. Phnom-penh, Imprimerie du Protectorat, 1914.

A. Clarac et Tedeschi. *Notice sur les services sanitaires et médicaux militaires et civils en Indochine*. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913.

Adolphe Combanaire. *Mensonges et Vautours Coloniaux. L'Indochine en déliquescence*. Chateauroux, 1910.

Le Crachin. Mondanités, Théâtre, Sports. Chronique hebdomadaire de la saison d'hiver au Tonkin 1912-1913. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient.

Expilly. *Le Géographe, manuel contenant la description de tous les pays du monde*... N^lle^ édition. Paris, Bauche, 1769, in-16.

Far Eastern Association of Tropical Medicine. Comptes rendus des travaux du troisième Congrès biennal tenu à Saigon. 1913. Saigon, Portail, 1914.

La Guerre Européenne. Reproduction in-extenso des Documents diplomatiques. Saigon, C. Ardin, 1914.

G. H. Knibbs. *Official Year Book of the Commonwealth of Australia. Statistics for period 1901-1909*. Melbourne, Mc Carron, 1910.

Revue France d'Indochine, n°s 1-11, juillet 1913-mai 1914. Saigon, C. Ardin.

H. Russier. *Note sur l'instruction des indigènes en Indochine*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1916.

Stieler. *Grand Atlas de géographie moderne*. Edition pour la France par Fernand Maurette. 9e édition. Gotha, J. Perthes, 1913.

La Vérité sur le différend sino-japonais. Publié par l'Association générale des étudiants chinois en France. Paris, 1915.

Hồ-đắc-Khải. *Châu thư trích lục* 籌書摘錄. Huè, 1914.

Kiều-oánh-Mậu. *Tiên phả dịch lục* 仙譜譯錄. Huè, 1910.

Nguyễn-văn-Trình. *Ấu học văn thức* 幼學文式. Huè, Thạch-thất, 1914.

Id. *Cử nghiệp luận tuyển* 擧業論選. Huè, Thạch-thất, 1914.

Id. *Cử nghiệp luận tuyển* 舉業策選. Huè, Thạch-thất, 1914.

Ưng-Trình. *Luận ngữ thanh hoa* 論語菁華. Huè, Lạc-tĩnh viên, 1913.

Kin ting hio-t'ang tchang tch'eng 欽定學堂章程. Changhai, Tche-tchong chou kiu, 1906.

Wou Tche-tchou. *T'ai-si min tsou wen ming che* 泰西民族文明史.

Après la mort du capitaine Regnier, il a également remis à notre bibliothèque une collection de cartes qui lui avaient été confiées par celui-ci.

— M Jabouille, président de la Commission municipale de Hanoi, nous a fait don de plusieurs traductions chinoises de la Bible 新舊約聖書. British and Foreign Bible Society, 1913.

— L'Université Impériale de Tōkyō nous a fait parvenir deux volumes du *Dai Nihon komonjo*, 大日本古文書, *Iye-wake, IV* 家わけ第四, et *Bakumatsu gwaikoku kwankei monjo, VIII* 幕末外國關係文書之八, avec deux suppléments, ainsi que les volumes IV, 14 et 15, VI, 14. VIII, 3, et XII, 18 du *Dai Nihon*

shiryo 大日本史料(第四編之十四, 十五; 第六編之十四; 第八編之三, 第十二編之十八).

Musée. — Moins nombreuses et portant sur un moins grand nombre de sections qu'en 1916, les acquisitions du Musée en 1917 ne sont pas cependant sans intérêt. Quelques haches dues à MM. Notton et Lefèvre Pontalis, **A 21**, 247-255, sont venues augmenter la section encore peu nombreuse du préhistorique siamois. Parmi les pièces de bronze de la série préhistorique est entré un joli poignard, **A 31**, 132, trouvé il y a une dizaine d'année, par un Mèo dans le Đong-quang, partie Nord du 3ᵉ territoire militaire (Hà-giang) et donné au Musée par l'adjudant Nguyễn-văn-Giao. Dans la section épigraphique la stèle de Don Sai, don de l'upahat de Luang Prabang, s'est augmentée de quelques fragments envoyés par M. Meillier.

Les objets de grand intérêt trouvés à Sept-Pagodes (*BEFEO*, XVIII, 1, p. 15 et sqq.), un certain nombre de vases recueillis à Quảng-yên, grâce à l'entremise et à la libéralité de M. Petitet, résident, (*ibid.*, p. 12) et quelques briques du tombeau de Nghi-vệ dont il sera parlé en détail dans un prochain article, sont venus augmenter le nombre des pièces provenant des vieux tombeaux chinois du Tonkin.

Une nouvelle série de fragments de porcelaine et de poterie provenant de l'emplacement de l'ancienne citadelle des Lê a été réunie cette année. Il s'y trouve un admirable plat vert pâle orné d'un dragon, à très petite tête, en relief léger, qui par malheur est incomplet, **D 112**, 2310. Nous avons recueilli également les éléments presque entiers d'une margelle en terre cuite rouge d'un heureux dessin, **D 111**, 846.

Quelques pièces remarquables de Thổ-hà et de Bat-trang ont accru nos séries ; il convient de citer pour leur beauté et leur date (1582) deux grands vases d'autel de la forme classique en deux pièces **I**, 2943, — un curieux objet d'autel en forme de siège de génie **I**, 3005, qui ne paraît pas très ancien, mais qui est un exemple rare de cette faïence, et une pagode votive ou mieux un abri de tablette, réduction de bâtiment à deux toits parallèles, **D 1136**, 49, (pl. I). Un beau lampadaire de fer forgé, **D 166**, 10, d'élégants chandeliers de bronze en racine de bambou, **D 163**, 58, des plateaux à offrandes en laque rouge et dorée, travail qui se rencontre aujourd'hui assez rarement, **D 14**, 12 et 13, de hauts chandeliers de pagode en bois sculpté laqué assez grossiers, mais curieux pour leur génie ailé monté sur un tigre, **D 122**, 30 (m. pl.); une élégante boîte longue d'émail de Huê (ou de Canton), **D 15**, 10 ; de nombreux dragons de faîtage, en terre cuite dure, qui constituent toute une série de ces éléments dont la beauté de formes se perd de jour en jour, **D 1136**, 30-48, un *khánh* de pierre de l'époque de Minh-mạng, **D 121**, 51, une cloche de fonte, transformée, dans une pagode de Hanoi, en vase à fleurs et fabriquée à Canton, **D 6214**, 24, sont venus, avec beaucoup d'autres objets, grossir la collection annamite, de nouveau à l'étroit dans les salles que le dernier rangement du Musée avait permis de lui consacrer. Mais la pièce de beaucoup la plus intéressante est un grand Buddha couché, **D 122**, 27, (pl.) en bois laqué et doré, de facture remarquable pour l'art annamite ; on sait combien cette représentation est rare dans cet art; celui-ci presque de grandeur humaine, fut enlevé d'une vieille pagode qu'on démolissait aux environs de Hanoi. Une figure de bodhisattva (?), **D 122**, 28, à la coiffure presqu'indienne et d'un mouvement heureux, provient de la même pagode ; elle permettra peut-être un jour de fixer avec plus de précision à quelle école il faut en réalité rapporter ces deux pièces, anormales au Tonkin.

Nous avons acquis un fusil à incrustations d'or à cinq coups daté de la 12e année de Minh-Mạng (1831). Il proviendrait du palais de Huê où, selon la tradition locale, il aurait été fabriqué pour le roi par des ouvriers annamites sous la direction d'un armurier français.

Une nouvelle statuette chame de bronze a été acquise pour nous par le P. H. de Pirey, au Quảng-Trị ; c'est une remarquable figure de Vajrapāṇi, **D 22**, 64, (pl. II) qui paraît sœur de l'Avalokiteçvara **D 22**,61 (*BEFEO*, XVI, 5, p. 95 et planche hors texte).

La série chinoise a reçu une fort jolie lanterne polychrome octogonale, **D 6142**, 13, (m. pl.) et un grand plat rouge et or, à médaillons en réserve en forme de fruits **D 6141**,48, qui peuvent être attribués l'un et l'autre à l'époque de K'ien long. (m. pl.)

Nous devons à M. Holbé deux très intéressants colliers rituels tibétains en ivoire, **D 73**,21 et 22 le premier formé d'une suite de têtes de morts ; comme d'ordinaire en cet art, elles sont d'exécution trop maladroite pour atteindre à l'effet d'horreur qui fut cherché.

Enfin la section japonaise s'est enrichie de deux figures de bodhisattvas, en bois laqué et doré, avec ornements de bronze doré, auxquels manque seulement l'auréole, **D 91**,4 (pl. III). Ils sont debout sur un socle important, les mains jointes et penchés en avant (haut. o m. 68). Le style est celui de l'époque de Kamakura (XIIIe siècle).

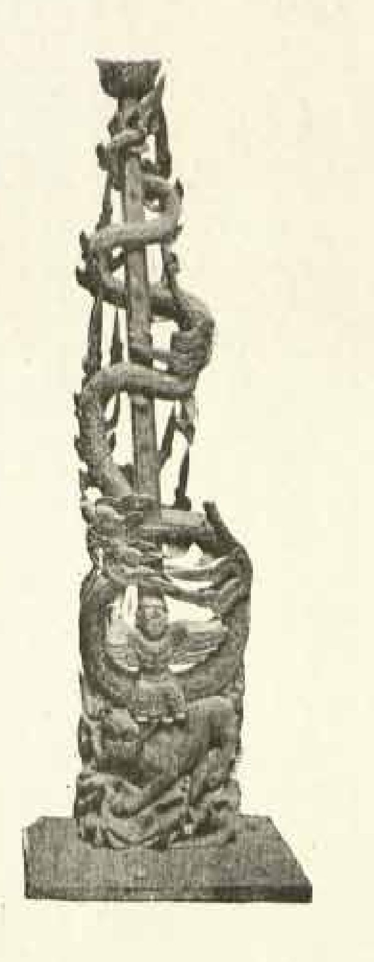
Plus anciens sont deux dvārapālas également en bois, aux formes plus rudes, et qui peuvent être attribués au commencement du VIIIe siècle et peut-être à la fin du VIIe. (haut. o m. 98), **D 91**, 5. (m. pl.)

Tonkin. — Deux fouilles importantes qui ont augmenté, tout en la laissant encore incomplète, la connaissance des anciens tombeaux chinois du Tonkin, ont pu être exécutées cette année. Il a été rendu compte des premières dans le no 1 de cette année p. 15 sqq ; un autre tombeau a été découvert et étudié dans la province de Bắc-ninh ; il fera l'objet d'une note l'année prochaine. Indiquons seulement ici que ce tombeau, trouvé à Nghi-vệ, à quelques kilomètres du centre administratif de la province et signalé dès sa découverte par le résident, M. Langellier-Bellevue, a fourni un plan nouveau fort intéressant ; par contre le mobilier funéraire y avait été entièrement pillé. L'édifice est assez bien conservé pour pouvoir être classé comme monument historique.

Annam. — A la fin de l'année, le Chef du Service archéologique a pu examiner quatre anciens tambours dans la province de Thanh-hoá, au village de Cổ-lũng sur le haut Sông Mã ; ils feront, avec d'autres, l'objet d'une prochaine étude. Il a profité de cette occasion pour visiter quelques-unes des constructions annamites qui mériteront d'être classées comme monuments historiques, notamment l'intéressante citadelle dite des Hồ, qui dépend des trois villages de Đông-môn, canton de Vĩnh bút, Xuân giai et Tây giai, canton de Cao-mật, phủ de Quảng-hoá. Cette citadelle fut édifiée par l'usurpateur Hồ-quí-ly, dans les trois premiers mois de l'année 1397 [1]. Elle forme un

---

[1] Cf. A. Schrœder, *Chronologie des Souverains de l'Annam*. Paris, Imp. Nat., in-4°, Leroux, 1904, table II, p. 20.







ART ANNAMITE.

Pagode votive en faïence et chandeliers de bois laqué.



Statuette chame et porcelaines chinoises.



Art japonais.

carré de 500 mètres de côté, dont le côté principal fait face au S. 30° E. Elle est constituée par un rempart de terre épais, précédé d'un fossé aujourd'hui presque comblé, sauf au Nord ; qui à la base de la levée est garnie de deux puissantes assises, chacune de près de 1 mètre de haut ; les blocs en proviennent des rochers de la région qui, contre l'ordinaire, ont leurs strates, de cette épaisseur presque horizontales. La porte du Sud est triple, l'arche du centre étant un peu plus importante ; elle est entièrement en pierre et sa plateforme supérieure domine de sa terrasse horizontale le rempart de terre voisin. Les trois autres portes sont simples et seule celle du Nord a conservé sa terrasse supérieure. Les portes, avancées légèrement sur le rempart, sont constituées par des voûtes en berceau avec piédroits légèrement obliques dans le sens de la poussée ; la voûte présente une seule épaisseur de larges claveaux. En façade, un arc saillant, dont les claveaux inférieurs seuls ont une queue oblique, encadre la baie. En arrière, l'entaille du rempart beaucoup plus épais que la profonde voûte, est garni de joues en pierre. La fermeture consistait uniquement en une lourde porte de bois maintenue dans un cadre de madriers qui réduisait l'arche de la porte à une forme carrée. Ce cadre n'est plus marqué que par la saignée où s'encastraient les bois, tandis que la voûte est entaillée pour permettre le développement des vantaux. En avant des portes, des chemins dallés peuvent être en partie anciens ; et devant celle de l'Ouest, par laquelle on arrive, il semble que subsiste en partie la coupure qui mettait en communication les deux côtés du fossé.

Dans la même région et au pied d'une des collines qui ont dû fournir les matériaux de la citadelle, est la pagode de Hồ-công-động (壺公洞) précédée d'une entrée faite de trois arches, de construction analogue, mais dont il ne reste qu'une seule ; le temple contient de curieuses sculptures. Au sommet du rocher est une grotte sans grand intérêt, mais qui renferme plusieurs inscriptions et de mauvaises statues de pierre qui dateraient des Lê antérieurs.

Au point de vue cham quelques indications nouvelles sont à noter.

Une visite aux fouilles de Đá-nghi (cf. *BEFEO*, XVI, 5, p. 97) permet de fournir sur cet édifice les quelques renseignements complémentaires suivants. Le soubassement, qui forme petite terrasse autour de l'édifice, présente la même disposition spéciale qu'à Mi-sơn A, et est constitué par un mur indépendant formant ceinture autour de l'édifice, avec un remplissage intérieur. A côté des antéfixes de grès à double plan bombé signalés dans l'*Inventaire* et qui, d'après l'exemple de Pô Nagar de Nhatrang, garniraient les angles du dernier étage, en octogone, de minuscules pièces semblables en terre cuite, non encore rencontrées jusqu'ici, sembleraient indiquer l'emploi d'un ornement analogue dans la composition des amortissements. Il serait imprudent cependant de conclure de ce seul détail à une forme nouvelle de ces derniers. Les garudas si remarquables du monument sont au nombre de quatre, et cela suggère l'idée qu'ils ont pu, comme celui de l'édifice Sud des Tours d'argent, former le motif supérieur d'un fronton : ils pourraient alors ici prendre place au sommet des pignons de portes et de fausses portes ; en ce cas il en manquerait deux. Enfin notons un détail important qui change complètement le sens, toujours problématique d'ailleurs, de la curieuse pièce (0 m. 51 × 0 m. 51 × 0 m. 17) ornée d'un vase entouré de rinceaux (cf. *BEFEO*, XVI, 5, p. 98). Le trou carré est une mortaise grossière creusée pour utiliser cette dalle comme support ; peut-être a-t-elle soutenu une des quatre colonnes octogonales du dais. Il en résulterait que cette pièce, de caractère d'ailleurs très spécial et plus près que tout l'art cham de l'art hindou ancien, serait un réemploi dans ce

monument, qui ne doit guère être postérieur au VIIe siècle ; ce serait par suite un des débris les plus anciens de l'art du Champa.

D'une enquête très minutieuse et très heureusement conduite par le P. H. de Pirey, il résulte que les tertres que le regretté de La Susse supposait, dans le voisinage de la stèle qu'il a découverte, devoir être les vestiges d'édifices ruinés, sont naturels. Par contre son hypothèse de l'existence d'une seconde stèle se vérifie. L'histoire de ces stèles est typique des difficultés que nous rencontrons dans ces recherches. Les deux stèles, la seconde plus petite que celle transportée à Hanoi, proviennent du *côn-dàng* reconnu et furent trouvées lors d'un enterrement, alors qu'on voulait creuser le tombeau du défunt sur le côn-dàng, ce qui devait assurer au mort une félicité perpétuelle. Le village prit respectueusement ces deux stèles avec leurs bases et les installa près du đình du village. Elles y resterent six à huit mois ; mais les génies se montrèrent irrités : la récolte fut mauvaise ; quelques villageois furent atteints de maladies bizarres, etc. ; bref on décida de reporter les deux stèles où elles avaient été prises. Chacune des parties du village dut fournir les coulis nécessaires. Un groupe transporta la première stèle à l'endroit même où elle était primitivement et où M. de La Susse la retrouva, à peine enfouie. Quant à la seconde, les coulis, plus paresseux, la jetèrent dans un trou, où elle serait encore, sous une faible couche de terre. Le socle tout seul est couché dans un buisson voisin. C'est alors qu'un habitant du village indiqua au boy de M. de La Susse l'existence de la première stèle et que cet administrateur la fit prendre. Quelques mois après, l'indicateur était rapidement enlevé par une maladie et, dès le début de la guerre, M. de La Susse tombait au champ d'honneur. Cela suffit pour que les gens du village soient persuadés que toute nouvelle recherche entraînerait la mort pour ses auteurs et qu'ils résistent même à la voix, ordinairement si persuasive, des piastres.

De nombreux emplacements nouveaux ont été signalés par M. le Dr Sallet dans la région de Quảng-nam et feront l'objet, l'année prochaine, d'une enquête détaillée. Signalons dès aujourd'hui, à Faifo, l'existence d'un ancien lion cham ; bizarrement transformé par les Annamites en déesse, il a donné son nom à la pagode Chùa Bà Loi, village de Sơn-phô ; cette petite pagode se trouve dans Faifo même, près du fleuve et à l'Est de la caserne de la Garde indigène.

Par contre nous devons enregistrer la disparition de la tour à deux portes de Quá-giang (*Inv.*, I, p. 314), rasée par les indigènes pour en vendre les briques aux villages voisins, lorsqu'ils eurent épuisé le tertre qui recouvrait les restes du sanctuaire. Nous regrettons de dire qu'aucune sanction n'a pu être obtenue. C'est la seconde opération de ce genre que nous avons à constater dans cette province, la première, étant la destruction de l'édicule N.-E. de Bằng-an pour l'empierrement du chemin qui relie la route mandarine au village de Quảng-huế.

Ces fouilles intéressées ont dégagé quelques sculptures de grès négligées par les chercheurs, une statue de dieu obèse avec un bœuf comme vâhana sur le piédestal, une autre avec une tête d'éléphant à la même place, une pierre rectangulaire avec trois nâgas de la mauvaise facture des Chams, enfin, sur l'emplacement même du sanctuaire, un piédestal monolithe avec sa cuve et, contre l'habitude, rectangulaire. De nombreuses têtes et des pièces d'accent du type de Đồng-dương ont été également retrouvées en ce point.

A Bằng-an les indigènes ont mis en culture tous les terrains du temple. Ils ont ainsi dégagé un curieux gajasiṃha de pierre un peu plus petit que celui signalé dans

l'*Inventaire*, p. 313, et qui aujourd'hui est culbuté. Sur le dos du monstre est un petit lion (?) dans la pose classique du vol chez les Chams ; la tête manque. Un périmètre réservé autour du monument devra être établi incessamment pour protéger ce qui reste des édifices.

De curieux tombeaux chams ont été signalés près du monument de Pō Dam par M. de Breda, chef de district au chemin de fer du Sud dans la section de Sông Long-sơn : le principal consiste en deux tumulus sphéro-coniques alignés sur deux plate-formes concentriques orientés E. 20° S. ; le plus grand mesure environ dix mètres sur six. Le tout bâti en pierres sèches repose sur des rochers (fig. 1).

M. de Breda nous a signalé également, mais sur ouï-dire, deux inscriptions, l'une qui serait au sommet de la colline rocheuse qui domine la station de Nha-me, l'autre qui se trouverait dans le massif montagneux derrière le Nui-Môt, qui domine de loin la citadelle de Song-lũy. Cette dernière inscription serait gravée sur un rocher d'accès très difficile, marqué d'une tête de buffle, au-dessus d'une cuvette dont l'eau, constante, passe chez les Annamites pour miraculeuse. Ni l'une ni l'autre n'ont pu encore être repérées, mais la seconde au moins semble bien devoir exister.

Le petit monument de Pō Nraup a beaucoup souffert et l'intéressant *bathuk* signalé dans l'*Inventaire*, p. 49, et, heureusement, dessiné dans les planches du second volume, a disparu.

Cochinchine. — On sait combien les traces des civilisations antiques de l'Indochine sont rares en Cochinchine. Les moindres découvertes s'y rapportant doivent donc être signalées avec le plus grand soin. Nous noterons ainsi la présence, près d'un gisement préhistorique, d'un petit bloc circulaire de pierre formé de deux troncs de cônes curvilignes inégaux en contact par leur plus faible section, et couvert de décors d'origine nettement khmère. Ce petit bloc d'une quinzaine de centimètres de hauteur pourrait être assimilé aux *bathuk* chams ; il a été trouvé avec des grelots de bronze à Bình-hung Đông, dans les carrières de sable et près de la petite voie qui les unit à la ligne de Mỹ-thọ, à 10 kil. environ à l'Ouest de Saigon. Il nous a été aimablement remis par MM. Loesch, entrepreneurs de cette ville, et est entré au Musée de Phnompenh, sous la cote S. 30, 7.

Une statuette en grès a été découverte au milieu des racines d'un bang-lang, au cours des travaux de défrichement entrepris pour la construction de l'Ecole d'agriculture de Ben-dat, à Thudaumot. Les bras au nombre de quatre et les pieds ont été retrouvés au moins partiellement. Cette statue s'encastrait dans un socle dont une partie seule s'est conservée ; celui-ci reposait sur un soubassement de latérite. Quelques pierres polies provenant de roches étrangères à la région, furent trouvées au même lieu. Cette statue a été déposée provisoirement par les soins de M. Morange à la Société des Etudes indochinoises en attendant que son examen permette — s'il est possible — de déterminer son origine réelle, chame ou khmère.

A 12 kil. de Mỹ-thọ et à 100 mètres à l'Est de la voie ferrée subsistent également de maigres vestiges khmèrs au village de Tan-hiêp, canton de Hưng-nhượng, province de Mỹ-thọ. Ils consistent en un simple monticule carré de 50 mètres de côté, de 4 à 5 m. de hauteur, entouré de fossés, qui paraît artificiel et qui semble avoir été exactement orienté. Son origine khmère est indiquée par le nom donné à une pagode voisine à l'Ouest, désignée comme un lieu cambodgien ; elle est garantie par

la découverte de nombreuses briques anciennes : il ne reste d'antique en ce lieu qui fut remanié pour la construction d'une école, qu'un linteau d'encadrement de porte avec léger creux et mortaises longues correspondant aux larges piédroits en dalles, caractéristiques de l'art primitif khmèr. Nous devons l'indication de ces vestiges à l'obligeance de M. Labbez, administrateur de Mỹ-thọ.

Enfin la tour dite de Rach-gia, signalée dans l'*Inventaire des monuments du Cambodge* sous le nom de Tháp Tra-long et le n° 907, a été l'objet d'une visite du Chef du Service archéologique. Elle est surtout connue aujourd'hui sous le nom de Tháp Lục-hiền. Lục-hiền était un bonze chef d'une bande de pirates qui avait établi son repaire en ce point, lors du mouvement insurrectionnel de 1885-7. Elle se dresse au milieu des marais et des rizières dans les terrains du village de Vĩnh-hưng, canton de Thanh-bình, province de Rach-gia, auprès du nœud des frontières de Rach-gia, Soc-trang et Bắc-liêu, beaucoup plus près de ce dernier point, à 20 kil. N.-O., à vol d'oiseau. Près de la tour se trouve une petite bonzerie annamite ; en ce lieu les bonzes cambodgiens viennent faire une cérémonie aux trois premiers jours de l'année annamite. Il est possible que ce point soit un ancien îlot, car le sous-sol est, paraît-il, rocheux, et les bonzes n'ont pu réussir à y creuser un puits.

Il ne reste que le fond de la tour orientée S. 55° O. (orientation magnétique). Elle est en briques et semble avoir été carrée (1). Tout l'épiderme décoratif est tombé. Le mur à paroi simple est infléchi graduellement pour former voûte sans encorbellements saillants. En avant il subsiste un piédroit de la porte, en dalle mais orné d'un profil qui semble d'art classique. Les pieds et une partie du corps d'un lion sont pris au milieu des racines d'un arbre qui a poussé dans l'édifice. Les briques très irrégulières sont moins épaisses sur la paroi intérieure de la tour. Dans la maçonnerie qui apparaît à l'extérieur, elles se présentent minces et rouges en bas, grosses et blanchâtres en haut, comme s'il y avait eu une reprise.

Divers fragments du mobilier intérieur subsistent : une petite cuve à ablutions à long bec, avec trace d'un liṅga à base octogonale, une autre avec base de liṅga circulaire. Dans un petit pagodon de bois en avant se trouvent une main tenant la conque, un fragment de colonnette octogonale minuscule, trois *rasuṅ batau*, dont l'un avec quatre pieds non détachés, un autre bas et le dernier avec son rouleau ; en outre les bonzes possédaient un petit piédestal à emboîtement avec mortaise circulaire, d'une quinzaine de centimètres de hauteur et une statuette de déesse en bronze, de 0m.18 de haut sans le socle, trouvée dans la rizière voisine. Elle porte sarong à pan en besace, mukuṭa, et ses pieds, trop grands, reposent sur un socle droit assez important. Les trois dernières pièces ont été acquises des bonzes et rapportées au Musée de Phnompenh sous les cotes S. 43, 11 ; S. 30, 6 ; P. 56, avec une stèle qui se trouvait dans le même pagodon I. 0. 16. Cette stèle grossière, petite et mince, usée sur les bords, ne porte qu'une face inscrite de 9 lignes ; la première a disparu dans l'usure du bord, les deux suivantes en partie effacées sont incomplètes ainsi que la première des six autres ; le reste est en assez bon état (est. 813).

---

(1) Elle était peut-être accompagnée au Sud par un autre édifice dont on aurait retrouvé quelques débris dans le sol vaseux.

Le texte est en sanskrit et en vers : une stance vasantatilakā, un çloka et 1/2 çārdūlavikrīḍita ; il est resté inachevé. La langue est très incorrecte et la rédaction semble due à un débutant maladroit. Il est difficile de tirer un sens suivi de cette pièce, qui ne contient d'ailleurs aucun nom propre. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'agit de prestations en riz (*taṇḍula*) évaluées en *prastha* et en pièces d'or (*sāraṅgirūpyāṇi*). Seule la date paraît claire : *samudra-çaçi-mūrtli-sakārttikānām*, « mois de Kārttika 814 » = 892 A. D. : encore la forme de la lettre *r*, qui est à une seule branche au lieu de deux, à la différence des inscriptions de Yaçovarman, pourrait-elle faire soupçonner une époque plus récente.

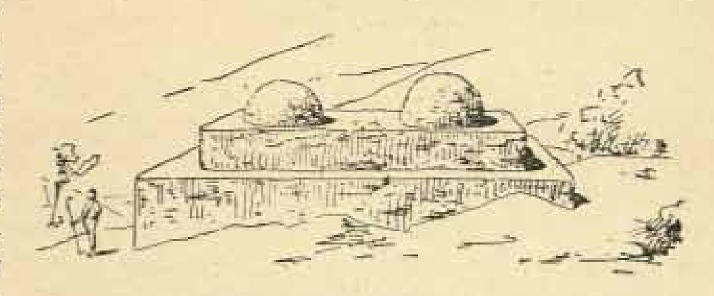


Fig. 1. — Tombeau cham.

Cambodge. — A Phnom-penh, sur la demande de l'Ecole et par les soins du résident-maire, M. Pauher, le phnom a été débarrassé d'un arbre qui commençait à se développer dans les partie hautes et qui n'eut pas tardé à en compromettre la conservation. M. le Dr Dufossé, médecin à Kompong Thom, a bien voulu, sur notre prière, rechercher le Pràsàt Praḥ Stung, n° 172, près du Praḥ Khan de Kompong Svay. Il résulte de sa visite que le monument doit être identifié avec l'édifice vu par le docteur Harmand, décrit et en partie dessiné dans le *Cambodge* de M. Delaporte p. 105 et 287. Le monument moins ruiné que ne l'indiquait Morand, présente bien une tour centrale sommée de quatre têtes de 1m.20 de largeur, détail fort intéressant, car c'est un des rares monuments khmèrs où le motif quadruple orne le sanctuaire principal.

Musée khmèr de Phnom-penh — Le Musée de Phnom-penh a reçu une remarquable figure de Brahmā **S. 9.** 2, d'art primitif, qui provient du sanctuaire S 12 de Saṃbór-Prei Kük (*Compl. à l'Inv. des Mon. du Camb.*, *BEFEO*, XIII, 1, p. 27) et les débris d'une statue de déesse, à quatre bras **S. 13**, 9 du sanctuaire N₁ (*ibid.*, p. 24) ; toutes deux intéressantes parce qu'elles sont d'art primitif khmèr, elles risquaient sur place de se perdre. Quelques débris du beau Harihara de Pràsàt Andèt oubliés lors du transport de cette statue (cf. *BEFEO*, XVI, 5, p. 99) ont été ramenés et l'augmentent heureusement, sans par malheur la compléter. Une intéressante tête de bodhisattva (?) avec une figurine dans la coiffure a été également rapportée de ce point (**S. 23**, 4).

Enfin le Musée s'est s'enrichi de l'inscription et des pièces ramenées de Tháp Lục-hiền, **S. 43**, 11 ; **S 30**, 6 ; **P**, 56, de statuettes et d'effigies de Buddha en bronze, marbre, argent ou or, provenant de Roṃduol et de Saṃròṅ Toṅ, toutes pièces de faible ancienneté (**P**, 52 à 55).

Angkor. — Les monuments d'Angkor ont été l'objet d'une campagne active facilitée par la réouverture de crédits plus importants. Les édifices dégagés et ceux en cours de travail ont reçu divers aménagements qu'il serait peu intéressant de détailler ici, mais qui en rendent la visite plus aisée et moins dangereuse. Notons spécialement pour le Baphuon, dont l'accès latéral était fort difficile, la réouverture du

gopura E. et de la chaussée qui unit celui-ci au sanctuaire, permettant ainsi une visite plus normale et par suite plus instructive ; divers arrangements facilitent aujourd'hui la montée jusqu'au sommet sans l'effort d'une gymnastique qui n'était possible que pour un petit nombre de personnes. De même des avenues percées et remblayées dans l'enceinte du Phīmānākās, conduisent aux différentes petites ruines qui le plus souvent se dérobaient aux recherches.

Les travaux dans les divers édifices ont amené quelques constatations archéologiques qu'il est bon de noter ici.

Angkor Vat. — L'enlèvement des blocs qui encombraient de chaque côté le péristyle extérieur O. du gopura central de l'enceinte extérieure occidentale a fait voir deux prolongements du soubassement général dirigés vers l'Ouest, interrompus à mi-hauteur et qui semblent avoir été abandonnés pour suivre le tracé actuel.

En outre une opération importante a été commencée dans ce monument. C'est la réparation de la chaussée d'entrée qui traverse les bassins de l'Ouest. En fort mauvais état déjà lors des premières découvertes, sa ruine semblait s'accentuer depuis quelque temps et il a été jugé prudent de l'enrayer d'une façon définitive. Les travaux de réfection ont révélé les dispositions intérieures de cette chaussée. Les dalles reposaient sur une forme de latérite soutenue par un remblai de sable mélangé d'un peu de pierraille. Ce remblai, de 0 m.50 environ, n'est séparé du sol inférieur que par une mince couche de latérite pilonnée. Le bord de la chaussée était composé de pierres assemblées d'une façon très compliquée, précaution qui n'a d'ailleurs pas empêché leur ruine presque complète (fig. 2).

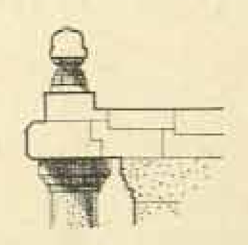


Fig. 2. — Angkor Vat.

Assemblage des pierres de la chaussée-pont occidentale.

Echelle : 0 m. 01 p. m.

Blanc : coupe du grès.
Pointillé : coupe de latérite.

L'effondrement de cette chaussée n'est pas dû à quelque rupture de conduits unissant les deux bassins, comme on avait pu le croire au début ; aucune trace n'en fut trouvée et diverses observations, amenées par la crue anormale de cette année ont montré nettement que les deux bassins n'ont aucune communication. La cause de la ruine est dans la faible résistance de la latérite à l'action de l'eau. Les blocs qui formaient la base des murs, bien qu'élargis par un profil symétrique à celui de la petite corniche, ont été corrodés assez profondément pour que les murs aient basculé sur cette base réduite ; quand ils ont résisté, la latérite rongée n'a pu empêcher des infiltrations qui ont amené une désagrégation partielle des terres et l'affaissement du dallage supérieur.

Ces accidents ne sont pas nouveaux, car la chaussée a été l'objet d'une reprise grossière dans la section O., où le mur N. a été en partie refait. Des dalles primitives ont dû sans doute être enlevées et remplacées par des réemplois. Parmi ceux-ci fut reconnu un fragment de la plinthe qui supporte les géants des chaussées-ponts d'Angkor Thom [1].

---

[1] Cette dalle a été à dessein replacée à l'envers et laisse apparaître la trace des pieds qui se trouvait autrefois au-dessous. Il ne peut être question d'une pierre inutilisée, en raison des méthode de construction khmères : les géants des chaussées, plus que tout le reste, durent être sculptés après la mise en place des blocs.

Ce fait semblerait indiquer que la réparation est relativement moderne, car les chaussées d'Angkor Thom ne peuvent guère avoir été pillées avant l'abandon de la ville.

Angkor Thom. — Dans la ville même l'effort principal a porté sur le Baphuon dont il fallait protéger la masse terreuse contre les infiltrations des pluies torrentielles, et sur le Phimânàkâs avec son enceinte.

De nouveaux travaux de consolidation ont dû être exécutés au Bayon dont l'état se révèle chaque jour plus inquiétant. Une inscription, sans doute découverte par M. Commaille peu de temps avant sa mort, a été retrouvée par M. Marchal dans une des salles supérieures. Elle se compose de trois longues lignes de pāli, chacune comprenant un çloka ; le texte est mutilé, mais les parties qui subsistent sont très lisibles. L'auteur, Sirinanda, se nomme à la troisième ligne : *kāritaṃ Sirinandena mayā sambodhim icchatā ;* les deux premières ne contiennent que des invocations, dont l'une au pied du Buddha *(munindacaraṇaṃ)*, ce qui pourrait faire supposer que cette dalle servait de socle à un *buddhapāda*.

Le service forestier a découvert une de ces terrasses baptisées bouddhiques, sans qu'on sache trop pourquoi, dans la secteur S.-O. à 100 m. au Sud de l'édifice n° 486, et M. Marchal en a trouvé une autre à 150 m. à l'Ouest du mur d'enceinte occidental du Phimânàkâs. En outre il a découvert sur un piédroit de l'édifice n° 187 une inscription par malheur très mutilée dans sa partie inférieure et fruste dans les portions subsistantes. Elle nomme (l. 4) le roi Jayavarman et (l. 6) Çrī Çrīndravarman. Elle paraît avoir pour objet une fondation faite par la première reine de ce dernier ou de son successeur (l. 10 : *Çrī Çrīndramukhyamahiṣī guṇaratnarāçī*) et daterait par conséquent de la première moitié du XIIIe siècle de l'ère chrétienne (est. 814 et *n.* 243).

Hors d'Angkor Thoṃ la création d'un chemin d'accès au monument de Causày Tevada permet de corriger quelques erreurs dans la description de l'*Inventaire*. Le gopura du Sud et sans doute celui du Nord, presqu'informe, étaient des édifices en croix, à salle centrale munie de quatre avant-corps et non de simples entrées rectangulaires, et il existe deux bibliothèques symétriques au lieu d'une.

Au Vat Ëinkósëi (Siemrâp) les bonzes ont pu être arrêtés dans la démolition de l'ancienne terrasse qui porte les deux prâsàts de briques.

Enfin on a trouvé dans le Bàrày occidental et remis au conservateur p. i. une jarre contenant quelques centaines de plaquettes d'or et d'argent avec effigies du Buddha en repoussé et quelques statuettes du même en argent, l'une pleine, les autres en simple feuille sur laque, et un pot à thé en terre émaillée. Ces objets étaient contenus dans une jarre recouverte d'un de ces bols de cuivre qu'on nomme *phtel*. Une lame de fer fut trouvée à côté. L'ensemble paraît assez moderne.

Baphuon. — Le gopura E. triple, seule entrée du monument avait été en grande partie dégagé de la masse de ses décombres par M. Commaille. Pour le rendre définitivement à son rôle d'entrée, un nettoyage plus complet était nécessaire. Quelques pierres décorées de bas-reliefs et un fragment de fausse baie à balustres ont été de cette façon retrouvés, encore en place derrière les blocs qui les masquaient, ainsi qu'une des pierres rondes de couronnement. Son importance montre que l'édifice d'entrée devait être de proportions considérables, comme l'indique d'ailleurs l'épaisseur de ses murs ; mais il ne paraît pas, au moins pour la partie décorative, avoir été terminé. Un liṅga fut découvert dans les décombres ainsi que plusieurs fers plats, en double té, qui servirent à relier les pierres.

Les deux dépressions qui s'étendent à l'Ouest de ce gopura et qui ont toujours été considérées comme des bassins, ne semblent pas avoir eu cette destination. Les quelques blocs de grès moulurés de l'angle S.-E., qui amenèrent sans doute M. Aymonier (*Cambodge*, t. III, p. 114) à supposer l'existence de ces étangs, sont les restes de la base d'un mur qui subsiste partiellement sur une cinquantaine de mètres, mais dont la masse même, soigneusement exécutée en latérite, ne s'est conservée que dans la butte de l'angle S.-E. Son raccord probable avec le gopura E. n'a pu encore être recherché. Ce mur est à l'intérieur et au Nord de la levée de terre qui court sur trois faces du Baphuon et en enterre en partie la base. Peut-être est-ce cette simple levée, dont le rôle n'est pas encore déterminé, qui retient les eaux et donne l'impression de deux bassins. Quoi qu'il en soit, ces deux dépressions ne révèlent aucune trace de bordure et des amorces de murailles transversales se détachent de la base du mur citée plus haut et de la chaussée centrale dans la dépression S., tandis que celle du Nord montre des restes de construction, partie d'escalier en grès et débris de soutènements, qui peuvent avoir fait partie d'une terrasse longeant l'enceinte méridionale du Phīmānākàs. Par contre au Sud de l'édicule cruciforme qui coupe la chaussée médiane existe un petit bassin; il mesure à l'extérieur 37 m. sur 28 et s'allonge dans le sens N.-S. Assez creux, il a ses parois constituées par une succession de sept gradins de grès, très détériorés. Il n'a pas son symétrique au Nord.

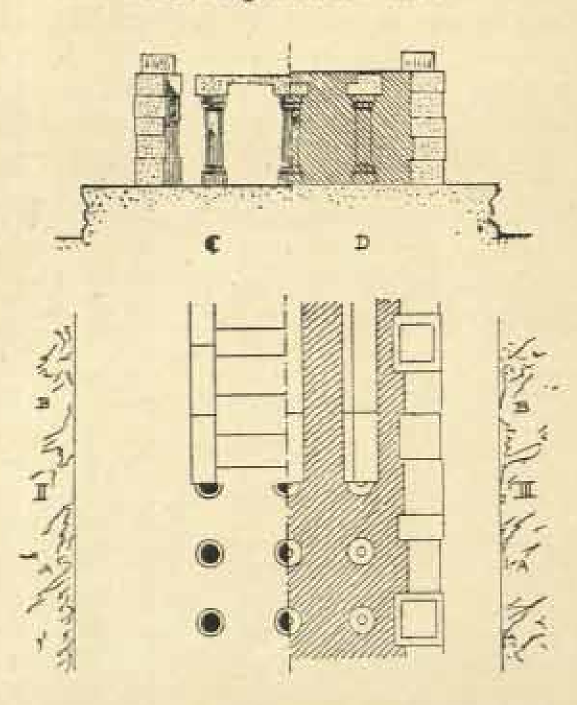


Fig. 3. — Baphuon.

États successifs de la chaussée.

Coupes. Echelle : 0 m. 005 p. m.

II A, B : plan du deuxième état, A en coupe horizontale.

III A, B : plan du troisième état, B terres supérieures enlevées, A longrines de pierre enlevées.

C : coupe du deuxième état après construction des murs du troisième état. D : coupe du troisième état.

Hachures : coupes de terre. — **Pointillé ou noir** : coupes de pierres.

La chaussée d'accès entre le gopura E. et l'édifice a présenté trois états successifs (fig. 3). Dans le premier, elle fut constituée seulement par une terrasse longue soutenue par des murs de grès finement moulurés. Elle reçoit ainsi les perrons de l'édicule central et de l'édifice.

Un second état a été réalisé par l'installation d'une chaussée surélevée formée de trois rangs de colonnes circulaires, qui portaient un dallage ainsi remonté à 1 m. 50 environ. Les colonnes centrales en sont en mauvais état et, dans la partie dégagée pour faire connaître partiellement cet état intermédiaire, quelques-unes ont été remplacées autrefois par de simples pierres carrées. On a retrouvé et remis en place une partie des dalles que portaient ces supports. Elles reposaient aux côtés sur deux pierres latérales portant feuillure et ornées extérieurement d'une suite de rosaces.

Enfin, dans le troisième état qui nous est parvenu, les colonnes ont été enfermées entre deux murs pleins dont l'écartement fut rempli de terre. Ces murs faits de blocs en réemploi et restés extérieurement en épannelage, présentent tous les 3 m. 60 un décrochement faisant saillie du côté intérieur ; rien ne l'indique au dehors, mais il a reçu parfois une base carrée, un peu plus élevée que le niveau constant de sa surface et qui sans doute est la raison d'être de ce support.

L'édicule cruciforme qui était muni outre les perrons E. et O. cachés par la chaussée, d'escaliers au Sud et au Nord, a ses moulures de soubassement richement ornées. Ce petit bâtiment n'a gardé qu'une faible partie de ses éléments. Parmi les pierres qui semblent en avoir constitué les piédroits extérieurs, se trouvent de petits panneaux de bas-reliefs analogues à ceux des gopuras du deuxième étage. Une statue représentant un personnage bossu, analogue à ceux qui furent trouvés près des entrées de la galerie extérieure du Bayon, a été dégagée aux environs de l'escalier S.

La base du perron méridional de l'édifice principal ne repose pas sur le sol marqué par le pied de la terrasse, mais à 1 m. 50 plus haut, sur la levée voisine. Il faut en conclure que cette levée mystérieuse est contemporaine de l'édifice ou antérieure.

Le dégagement du gopura E. de la terrasse supérieure a confirmé les quelques indications conservées par l'angle N.-E. sur la bizarre galerie qui entourait cet étage et qui n'avait pu être reconnue avant les travaux de dégagement, car il n'en reste que quelques débris au ras du sol. De la salle S. de ce gopura E. il ne reste d'ailleurs aussi que les assises de bases et des fragments de dallage fortement affaissés. Mais il subsiste un peu plus de la partie N. Le gopura se composait (fig. 4) d'une chambre

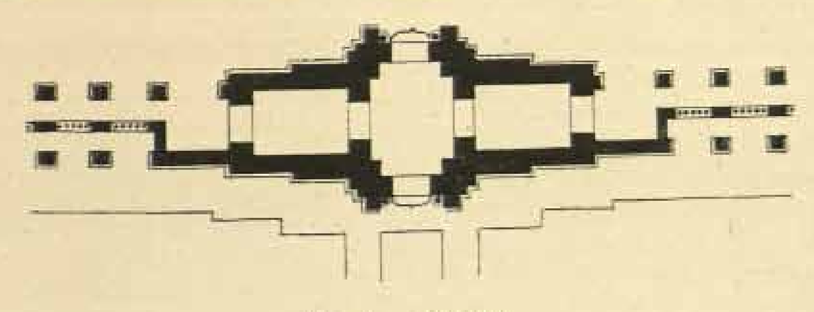


Fig. 4. — Baphuon.

Plan des gopuras et galeries du IIIe étage.

Echelle : 0 m. 005 par mètre.

centrale avec deux portes, d'ailes qui se présentent à l'extérieur comme formées de trois salles consécutives ; les deux premières n'en forment en réalité qu'une seule et la derrière, la plus excentrique fermée sur le dehors est ouverte en porche sur le

dedans de la cour. Contre son mur extérieur vient buter la galerie. Cette galerie, bien que fort étroite, est double et divisée par un mur médian percé de fenêtres à balustres. La demi-galerie extérieure était complètement séparée de la cour, tandis que la demi-galerie intérieure était en communication avec la petite salle du bout par une interruption du mur-pignon de celle-ci. C'est là une disposition entièrement nouvelle.

Phĭmānàkàs. — Le dégagement de la salle supérieure du Phĭmānàkàs des blocs qui l'encombraient, a montré nettement que les murs ne durent pas s'en élever à une grande hauteur et que les superstructures n'étaient pas en matériaux durables ; le nombre des blocs ne représente en effet qu'un très faible volume de maçonnerie et aucun d'eux, aucune pierre n'a les formes caractéristiques des éléments de toiture ou de pyramide de pràsàt. Le dallage a été trouvé interrompu au centre par un trou carré de 2 m. de côté environ, simple fouille des chercheurs de trésors.

Les courettes de l'étage immédiatement au-dessous, nettoyées des pierres éboulées et de la végétation dangereuse, ont révélé l'existence de deux dallages, dont le premier, formé de briques à plat, a été recouvert par un second de latérite. Ce dernier vient cacher le minuscule soubassement des galeries et ramène le niveau des cours au niveau intérieur de ces galeries. Une partie du second dallage a été supprimée pour montrer les deux états.

L'enlèvement des terres qui recouvraient l'angle N.-O. a fait voir qu'il ne s'agit pas là d'un éboulement, mais d'un apport volontaire dont la raison n'apparaît pas clairement, mais dont M. Commaille avait reconnu d'autres exemples autour du groupe central supérieur d'Angkor Vat.

La fouille destinée à dégager la base du monument et à le faire apparaître dans l'état où il se trouvait avant le remblaiement de 2 m. 50, est achevée. Outre les débris déjà retrouvés et signalés dans l'article de M. Marchal (*BEFEO*, XVI, 3, p. 57 sqq), les travaux ont mis à jour à 3 m. 50 du soubassement de la terrasse découverte en face de l'escalier S. une série de gradins en latérite, parallèles à l'édifice ; ils commencent à 1 m. au-dessus du sol inférieur pour s'arrêter à 0 m. 40 au-dessous du terrain actuel. Ils correspondent donc à un remaniement contemporain ou postérieur à l'établissement du niveau intermédiaire. Les mêmes gradins existent à l'Est et se décrochent en saillie en face du perron principal. La fouille sur la face N. a rencontré quelques restes d'anciens murs, deux morceaux de mâts encore fichés verticalement et des débris de tuiles en terre cuite. Le dallage de briques à la base du monument s'étend sur une largeur de 4 m. et est continué ensuite par un conglomérat de latérite pilonnée.

Enceinte du Phĭmānàkàs. — La tranchée destinée à la pose des buses qui permettent l'évacuation des eaux de la fouille du Phĭmānàkàs vers le grand bassin E., creusée à une profondeur d'environ 3 m. 50 sur une longueur de 50 m., a coupé divers murs en latérite. Deux murailles dans le voisinage de l'édifice, conservées sur une faible hauteur, reposent sur le fond du sol ancien. Deux autres du côté du bassin affleurent le sol actuel, mais partent à 1 m. 80 au-dessus du fond de fouille. Entre les premières, et dans toute la hauteur de la tranchée furent trouvés des débris de tuiles et des blocs de latérite épars ; dans la partie inférieure une partie de mât était encore fichée verticalement. Entre les deux autres, et seulement à partir du niveau où elles commencent, de nombreux morceaux de bois ont été rencontrés, notamment une planche

de 4 m. 50 de longueur sur o m. 50 de large. De formes et de dimensions différentes, ces pièces portent des mortaises et des traces d'assemblage. Contre le bassin N., la tranchée a dû éventrer un massif important de latérite, soutien des gradins supérieurs.

Ce grand bassin dont les bords S. et N. sont de hauteur très différente (cf. l'article de M. Marchal cité plus haut, p. 67) est précédé à l'Est par un autre plus petit non signalé dans l'*Inventaire* ; son bord oriental touche au mur de latérite qui limite la première cour et qui est postérieur en date, car il pose sur le remblai général. Une fouille pratiquée sur un côté de bassin a montré qu'il était constitué par une série de 13 gradins en grès non moulurés ; ils s'arrêtent à 4 m. 50 de profondeur sur un fond de latérite pilonnée, qui s'est recouvert d'une boue noirâtre de détritus organiques. Avec quelques débris d'ossements, on y a trouvé un morceau de bois rond, de o m. 20 de longueur portant enfilés huit petits bracelets en argent.

Le grand bassin dont on a seulement dégagé le pourtour est garni sur tout son périmètre par des gradins moulurés dont le nombre exact n'est pas connu ; la fouille en effet n'a pu en aucun point être menée jusqu'au fond à cause de l'arrivée de l'eau. Sur la face S. plus haute, ces gradins sont complétés par deux autres beaucoup plus importants garnis, l'inférieur de nâgas-serpents et de nâgas humains, le supérieur de garudas.

Pour répondre peut-être à ces deux hauts gradins, les degrés inférieurs sur la face S. et la face O. ont été réunis deux à deux par un blocage de grès, qu'ornent des frises de poissons et d'oiseaux. Ces nouveaux décors sont interrompus au milieu de la face S., et la pierre y apparaît fruste, au point où justement on pourrait s'attendre à la plus riche décoration, car les deux gradins supérieurs ne sont pas de hauteur constante et sont plus élevés au milieu.

Aux deux angles, ces degrés du haut se retournent sans qu'on puisse se rendre compte de la façon dont l'architecte les a arrêtés — si jamais ce travail a été achevé. A l'Ouest, les gradins sculptés se continuent sur toute la longueur, et bien qu'ils aient assez souffert, on peut reconnaître dans la partie centrale un escalier en grès assez étroit qui descend jusqu'à la frise inférieure de poissons. Au Nord de cet escalier les personnages sculptés sont à une échelle plus grande que ceux du reste de la frise. D'ailleurs à cet endroit un léger décrochement en saillie semble correspondre à un motif ornemental disparu mais probablement composé avec des éléphants, d'après les pierres sculptées retrouvées gisantes près de là.

Sur les bords N. et E. le grand bassin, et sur le bord N. le petit, sont accompagnés d'avenues dallées en grès. Sur la face N. du grand bassin, l'avenue, la rue pourrait-on dire, est enfermée entre un petit parapet plein bien conservé et le soubassement d'une terrasse continue en grès de quelques décimètres de hauteur, précédée d'une rigole pour l'évacuation des eaux de pluie. Cette terrasse est partiellement dallée, au moins du côté de la chaussée : de nombreux trous ronds indiquent que des constructions légères ont dû occuper cette surface. L'avenue qui suit le côté E. du grand bassin et est interrompue près de l'angle S. par un magnifique *dau*, était ornée dans cette partie d'une série de mâts décoratifs si l'on en juge par les énormes trous ronds qui en percent le dallage. Quant à l'allée N. du petit bassin, elle est interrompue vers le milieu de celui-ci.

La petite avenue légèrement oblique qui est tracée entre le Phĭmānàkàs et le gopura E., l'un et l'autre construits sur des axes différents et non parallèles, laisse au Sud l'élégante terrasse cruciforme, aujourd'hui dégagée, qui repose sur le remblai. Plus à

l'Est et dans le voisinage du mur séparatif, également postérieur à la construction générale, se trouvent quatre édifices en longueur ouverts à l'Ouest, qui avaient leur base sur le sol primitif. Leur construction présente une série complète des matériaux utilisés par les Khmèrs : grès pour le petit soubassement des édifices, l'avant-corps et le perron du grand soubassement, — briques pour les murs — et latérite pour le reste du soubassement. Dans celui-ci se remarquent de nombreuses échancrures demi-circulaires destinées sans doute à recevoir des mâts. Le dallage de briques entre les deux édifices centraux montre deux pierres plates en grès, carrées, encastrées ; l'une porte une rosace. Des pierres analogues mais déplacées furent trouvées près de l'édifice le plus au Sud.

L'avenue rencontre ensuite une nouvelle percée qui unit les deux gopuras S. et N. de la première cour. Celle-ci a dégagé le bout d'une trace de chaussée (?) enfermée entre deux murs de grès distants de 9 mètres, et qui reposent sur le remblai ; cette chaussée (?) est donc encore une addition postérieure. Son mur N. est dans l'axe du passage S. du gopura E. Celui-ci est lui-même enterré et un sondage pratiqué sur sa face O. a mis au jour un soubassement unique et plus petit que le plus élevé des deux soubassements extérieurs. Il repose à 0 m. 75 au-dessous du sol actuel sur un dallage en latérite et en grès qui forme également le sol de l'édicule voisin au Sud.

Terrasse des Eléphants. — Si nous sortons de l'enceinte, nous trouvons dans la courette N. entre le gopura et la Terrasse des Eléphants des dispositions différentes de celles révélées par la courette S. La première est vide. Celle du Nord montre les fondations incomplètes d'un édifice allongé dans le sens E.-O. et appuyé par son vestibule à la face O. de la terrasse, sur le mur de grès qui dans cette partie n'a, pour cette raison, pas reçu son décor. De ce côté N. le motif des garuḍas ne se continue pas, comme au Sud, jusqu'au soubassement du gopura ; seul le dallage en grès, qui recouvre la terrasse, se poursuit jusqu'au perron N.

Dans une des reprises, nécessitées par les infiltrations des pluies, sur le reste de la Terrasse des Eléphants (angle S. du perron extrême N.) en déplaçant les blocs pour les remettre dans un équilibre plus stable, on a trouvé une dalle de grès mesurant 0 m. 60 × 0 m. 44 sur 0 m. 17 d'épaisseur, utilisée comme moëllon dans l'intérieur et sur laquelle on distingue le reste d'une trentaine de lignes, en petits caractères, de forme assez cursive et qui était probablement en khmèr (est *n.* 242).

Terrasse du Roi Lépreux. — Le dégagement de la statue découverte par M. de Mecquenem au fond d'un écoulement d'eau qui traverse le mur E. de la partie S. de la Terrasse du Roi Lépreux, a révélé l'existence d'un premier état de cette terrasse, de décor analogue, et dont cette statue faisait partie. La nouvelle face sculptée, extérieure, vint doubler à 2 mètres de distance environ la paroi de la précédente. Cependant une différence entre le double plan s'accuse au moins au Sud. La terrasse actuelle se retourne vers l'Ouest. L'ancien mur se continuait vers le Sud ; malheureusement ses traces réduites à peu de chose ne se distinguent guère que sur trois mètres environ et il est impossible de savoir s'il se reliait à la face également cachée derrière le pavillon N. de la Terrasse des Eléphants.

Le mur intérieur s'est conservé dans sa plus grande hauteur sur 4 mètres tandis que le mur extérieur complet en atteint 7. Le raccord entre les deux surfaces de grès est fait par une maçonnerie compacte de latérite qui rend le dégagement très pénible,

car il ne peut être exécuté qu'au pic. A o m. 40 à l'Ouest du mur ancien s'en trouve un autre parallèle qui fut sans doute la masse sur laquelle s'appuyait le premier parement de grès orné.

Les murs extérieurs de l'aile N. ont été dégagés jusqu'au pied et montrent dans la partie qui s'allonge vers le Nord une composition différente du reste du décor. L'assise inférieure en saillie de o m. 12 comporte une frise de poissons et d'animaux aquatiques. La partie supérieure que la ruine interrompt d'ailleurs au bout de quelques mètres, montre des séries de personnages dont quelques-uns, plus importants, se détachent sous un dôme de prâsât. Ce mur se continue sur une longueur de 26 mètres et la frise inférieure est arrêtée brusquement par le retour vers l'Est d'un fragment de mur à décor peu lisible et différent.

Détail curieux, il existe de ce côté un conduit symétrique à celui qui a amené la découverte du mur intérieur, mais on ne trouve à une profondeur de 2 m. 20 qu'une face de latérite. Serait-ce celle du mur d'appui et le parement orné a-t-il été enlevé ?

Un mur postérieur de latérite qui venait buter contre le prolongement N. du mur de la Terrasse, a été conservé provisoirement, à la réserve de l'about qui venait cacher un morceau intéressant de la sculpture.

Enfin dans les soutènements qui continuaient la Terrasse à l'Ouest, sur sa face S., quelques pierres de grès en réemploi, non sculptées sur leur parement extérieur, portent intérieurement des fragments de bas-reliefs.

Une statue décapitée de personnage, accroupi à la javanaise et armé d'une massue, a été trouvée dans cette région ainsi que quelques fragments d'un bas-relief montrant un cheval à sept têtes, parent de celui qui fut découvert à l'intérieur du pavillon N. de la Terrasse des Eléphants (cf. *BEFEO*, XVI, 5, p. 101) ; ces débris ont été réunis et au besoin remontés sur la Terrasse du Roi Lépreux.

Siam

Au mois de janvier 1917 S. M. le roi de Siam a inauguré les nouveaux locaux de la Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, à Bangkok. Les commencements de cet établissement remontent à 1881, quand les fils du roi Mahā Mongkut résolurent de fonder une bibliothèque en mémoire de leur père : le roi Chulalongkorn approuva chaleureusement leur projet et affecta une salle du rez-de-chaussée du palais à l'aménagement de la nouvelle bibliothèque à laquelle il donna le nom de Vajirañāṇa qui avait été le nom de religion de Mahā Mongkut. Le développement des collections a nécessité trois déplacements successifs de la bibliothèque. Elle est actuellement divisée en trois sections ; littérature pâlie, littérature thai, littérature étrangère, les deux premières constituées en grande partie par des manuscrits siamois. On y a également annexé les archives historiques du royaume. Le conseil d'administration, présidé par le prince Damrong Rājānubhab, ne s'est pas contenté de recueillir des manuscrits : il en a édité un grand nombre et fait copier à l'étranger des pièces d'archives intéressant l'histoire du Siam. La bibliothèque Vajirañāṇa n'est donc à aucun degré une nécropole des livres : c'est une institution bien vivante qui contribue avec une louable activité à la connaissance scientifique du Siam. Nul doute que sous la direction de notre collaborateur M. Cœdès elle ne réalise de nouveaux progrès et ne s'acquière de nouveaux titres à l'estime du monde savant.

NÉCROLOGIE.

J. F. FLEET.

Les études indiennes ont fait une grande perte en la personne de John Faithfull FLEET, mort le 31 février 1917 à l'âge de 70 ans. Après une longue et brillante carrière administrative dans l'Inde, il s'était consacré tout entier aux problèmes de l'épigraphie et de la chronologie indiennes, où il possédait une autorité indiscutée. Même dans les cas où son opinion ne ralliait pas tous les suffrages, la manière claire et loyale dont il présentait ses arguments et discutait ceux des autres était à elle seule un progrès vers la vraie solution. Son volume sur les *Inscriptions des Guptas* a fait époque dans l'histoire de l'épigraphie et ses articles du *Journal of the Royal Asiatic Society* sont des modèles de profonde érudition et d'excellente critique. Il serait à désirer qu'ils fussent réunis en volume, car ils méritent de rester.

L. FINOT.

H. KERN.

Le 4 juillet 1917 est mort à Utrecht le professeur Hendrik Kern, une des plus pures gloires de la science hollandaise. Esprit clair et puissant, également supérieur par l'étendue de l'érudition et par l'ampleur des idées, Kern a laissé une trace impérissable dans tous les domaines où s'est exercée son activité. La philologie sanskrite lui doit une remarquable traduction de l'astronome Varāhamihira, la littérature bouddhique d'excellentes éditions et traductions de la *Jātakamāla* et du *Lotus de la Bonne Loi*, la science des religions une *Histoire du bouddhisme indien*, devenue classique en France, grâce à la version française de M. Gédéon Huet. Il a déployé dans l'étude des idiomes malayo-polynésiens une incomparable maîtrise de linguiste, dont témoigne notamment sa célèbre étude sur la langue des îles Fidji. Le kawi en particulier l'attira par sa riche littérature poétique et historique : ses éditions et traductions de textes tels que le *Rāmāyaṇa*, l'*Arjunavivāha*, le *Vṛtasancaya* sont des monuments de science sûre et lumineuse. Il porta les mêmes qualités dans l'étude des inscriptions de l'Insulinde et de l'Indochine, et c'est un fait connu qu'il fut le premier pionnier de

l'épigraphie cambodgienne. Nous ne saurions oublier ici en quels termes de chaleureuse bienveillance ce grand savant salua la fondation de notre Ecole et lui souhaita (« pour elle et pour nous », disait-il), une heureuse carrière. Ce souvenir restera vivant parmi nous, non moins que l'œuvre scientifique qu'il a laissée à ses successeurs comme un admirable modèle.

L. Finot.

E. LEROUX.

Notre éditeur en France, M. Ernest Leroux, dont la santé était depuis longtemps ébranlée, est mort à Paris le 20 mai 1917, laissant d'unanimes regrets parmi les orientalistes, qui appréciaient son esprit ouvert à toutes les curiosités de la science et de l'art et sa parfaite courtoisie. Il n'est guère de grand ouvrage paru depuis de longues années dans le domaine des études orientales qui ne porte la marque de sa maison, et il y aurait ingratitude de notre part à ne pas rappeler tout ce que nos *Publications* ont dû à sa sûre expérience et à son obligeance toujours prête. De nombreux ouvrages intéressant l'Indochine ont été édités par ses soins : la *Mission Pavie*, le *Cambodge* de M. Aymonier, l'*Album des monuments khmèrs* de M. Delaporte, les *Bas-reliefs du Bayon*, notre collection de *Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine*, etc. Il a eu ainsi une part effective au développement des études indochinoises.

L. Finot.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

---

4 mars 1917.

Arrêté nommant M. P. Boudet, archiviste paléographe, pensionnaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, p. 360).

2 juillet 1917.

Arrêté prolongeant de six mois la mission de M. George Cœdès au Siam.

RAPPORT AU CONSEIL DE GOUVERNEMENT SUR LA SITUATION ET LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT PENDANT L'ANNÉE 1916-1917.

Personnel. — M. Finot a continué de remplir par intérim les fonctions de directeur en l'absence de M. Maitre, directeur titulaire.

Sur la proposition de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Paul Boudet, archiviste-paléographe, a été nommé pensionnaire par arrêté du 4 mars 1917 et chargé de préparer l'organisation des archives de l'Indochine.

Travaux des membres de l'Ecole. — M. Finot, directeur p. i., a séjourné au Cambodge jusqu'en novembre 1916 pour régler les questions concernant la reprise des travaux d'Angkor et la succession de M. Commaille, faire copier des manuscrits pour la bibliothèque et étudier divers textes de la littérature indigène. Au mois de décembre, il s'est rendu à Hong-kong, sur l'invitation de S. E. le Gouverneur, chancelier de l'Université, pour y recevoir le diplôme de docteur en droit *honoris causâ*. Cette démarche de la jeune et déjà florissante Université anglaise d'Extrême-Orient mérite d'être relevée comme un témoignage des sympathies que l'Ecole française a su inspirer au dehors et comme le gage d'une future collaboration entre deux institutions appelées à se rendre de mutuels services. Rentré à Hanoi, M. Finot a dirigé les publications et les autres travaux de l'Ecole qui, en tenant compte des circonstances difficiles créées par la guerre, se sont poursuivis d'une manière satisfaisante.

M. Parmentier, chef du Service archéologique, après avoir achevé la réinstallation du Musée khmèr de Phnom-penh, est retourné à Angkor pour inspecter les travaux en cours et étudier quelques monuments peu connus de cette région du Cambodge. Rentré à Hanoi, il s'est occupé du classement et de l'exposition des diverses pièces nouvellement acquises par le Musée, et a fouillé à Quang-yên et à Sept-pagodes d'anciens tombeaux d'un grand intérêt archéologique. Il a préparé plusieurs mémoires, dont deux ont paru dans le *Bulletin* : une monographie de *Vat Nokor* et une série de *Cartes de l'empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées*.

M. Henri Maspero, professeur de chinois, s'est attaché à concilier dans la mesure du possible, sa collaboration à l'Ecole avec ses devoirs de sous-officier. Tout en continuant à surveiller la préparation du catalogue du fonds chinois, il a donné au *Bulletin* des *Etudes d'histoire d'Annam* et deux articles sur *Quelques mots annamites d'origine chinoise* et *Quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tai noirs*.

M. George Cœdès, professeur de philologie indochinoise, a séjourné à Phnom-penh, où il a pris une part active aux travaux de la Commission royale du dictionnaire khmèr et entrepris le déchiffrement des inscriptions inédites du musée. Au mois de novembre, il s'est rendu à Angkor pour y étudier les inscriptions modernes d'Angkor Vat et les deux nouvelles stèles découvertes au Phimeanakas. Il a écrit sur l'histoire de la dynastie siamoise de Sukhodaya un mémoire qui paraîtra prochainement dans le *Bulletin*. Un arrêté du 6 décembre 1916 l'a envoyé en mission au Siam, où il a déjà fait d'intéressantes découvertes historiques. Pour lui permettre d'achever ses recherches, sa mission a été renouvelée par arrêté du 2 juillet 1917.

M. Noël Peri, secrétaire, tout en remplissant ses fonctions administratives, a continué ses études sur la religion chinoise et rédigé deux monographies, dont l'une *Le dieu Wei-t'o* a été publiée dans le *Bulletin*, l'autre : *Hārītī, la Mère-de-démons*, formera un des plus prochains fascicules de cette revue.

M. Henri Marchal, conservateur p. i. des monuments d'Angkor, s'est acquitté avec zèle et succès de ses nouvelles fonctions, qu'il a prises au mois de juillet 1916. Il a procédé, sur les intructions du Chef du Service archéologique, à un étaiement général des parties ruineuses dans les constructions d'Angkor Vat et d'Angkor Thom, terminé le déblaiement des terrasses d'honneur et exécuté d'urgentes mesures de consolidation au Baphuon. Au Phimeanakas, il a commencé un travail de dégagement dont il a rendu compte dans le *Bulletin* et qui a eu pour effet de ramener au jour les parties basses du monument enterrées jusqu'à une hauteur de 2 m. 50 et de faire découvrir deux stècles du XIIIe siècle. M. Marchal a également abordé la reprise des parties effondrées de la grande chaussée d'Angkor Vat.

M. Paul Boudet, pensionnaire, est arrivé à Hanoi le 13 juin 1917. Il a commencé aussitôt son enquête sur les archives, dont les premiers résultats ont démontré la nécessité de mesures nouvelles pour assurer la conservation et le bon ordre de ces documents aussi importants pour l'administration que précieux pour l'histoire.

Travaux des correspondants et collaborateurs de l'Ecole. — M. le lieutenant-colonel Bonifacy, correspondant de l'Ecole, a découvert à Sept-pagodes, où il exerce son commandement, un groupe important d'anciens caveaux funéraires, apparemment chinois, et qui semblent remonter plus haut que le VIe siècle. Après les avoir signalés, il a prêté aux travaux de fouilles et de préservation un concours empressé. Grâce à lui, le Musée a pu recueillir quelques terres cuites, des armes et un miroir de bronze

formant un petit mobilier funéraire très intéressant. Il nous a remis la suite de ses recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin.

M. Petithuguenin, correspondant de l'Ecole, a donné au *Bulletin* des *Notes critiques pour servir à l'histoire du Siam*.

Le P. H. de Pirey a fouillé à Bích-la (Quảng-trị) l'emplacement d'un ancien monument cham et relevé les indices existants sur la situation d'autres points archéologiques dans le Quảng-trị et le Quảng-bình. Il a ménagé au Musée l'acquisition d'un petit bronze bouddhique qui appartient à la bonne époque de l'art du Champa.

Conservation des monuments historiques. — Outre les travaux d'Angkor signalés plus haut, on s'est préoccupé de la conservation du Van-miêu de Hanoi, plus gravement atteint qu'on ne l'avait supposé. Grâce à un crédit accordé par M. le Résident supérieur au Tonkin, des travaux de réparation y sont actuellement exécutés par les autorités de la province avec le concours de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Publications. — Le rapport précédent exprimait l'espoir que le tome II et dernier de l'*Inventaire des monuments chams* de M. Parmentier paraîtrait avant la fin de l'année. Cet espoir a été déçu et l'imprimeur s'est autorisé des circonstances pour ajourner encore le tirage de ce volume. En revanche les publications qui s'impriment à Hanoi ont progressé régulièrement. Le *Bulletin* a presque regagné le retard chronique dont il souffrait depuis plusieurs années, et le second volume de l'*Inventaire alphabétique de la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient* est sur le point de paraître.

Bibliothèque. — Malgré les conditions actuelles, si défavorables à la publication et au commerce des livres, la bibliothèque a pu se compléter par un certain nombre d'acquisitions. Le fonds européen a reçu 270 volumes ; le fonds annamite, 95 ; le fonds chinois 174 ouvrages en 1521 fascicules. Le fonds des manuscrits tai s'est accru d'environ 175 manuscrits lu offerts par le capitaine Nicolle et le commandant Dussault ; celui des manuscrits laotiens s'est également enrichi, grâce aux envois de notre correspondant M. Meillier, commissaire du Gouvernement à Luang Prabang.

Musées. — 1° Hanoi. La section préhistorique a reçu un certain nombre d'objets provenant de Biên-hoà (don de MM. Lœsch) et de la région du Haut Ménam (don de M. Lefèvre-Pontalis). De très anciens vestiges de l'occupation chinoise au Tonkin, conservés dans les caveaux funéraires de Quảng-yên et de Sept-pagodes (poteries, armes et objets de bronze), ont pu être recueillis grâce au concours de M. l'administrateur Petitet, résident de Quảng-yên, et de M. le Lt-colonel Bonifacy. A une époque plus récente (dynastie Song) appartiennent les débris de porcelaine trouvés aux environs de Hanoi et qui comprennent à la fois des originaux chinois et des imitations annamites. L'art annamite proprement dit est représenté par des poteries de Bat-tràng, Thô-hà et Phù-lang, par quelques lampadaires en fer forgé, enfin par un Buddha couché qui est une des meilleures œuvres de la sculpture sur bois au Tonkin. Le Musée a pu acquérir également quelques beaux bronzes d'art hindou, provenant du Champa et de l'ancien Cambodge. La section chinoise s'est accrue de quelques porcelaines : un vase des Ming, un autre de Yong-tcheng, une statue polychrome d'enfant et un grand plat de K'ien-long. La collection japonaise, restreinte, mais choisie, s'est

enrichie de quelques pièces de valeur : un Amitābha et deux bodhisattvas en bois, du XIII[e] siècle ; un coffre à vêtements en laque, de la fin du XVI[e] siècle ; enfin deux spécimens de ces vieilles poteries qui portent au Japon le nom de « tonkinoises » (*Kōchi-yaki* = terres cuites de *Giao-chi*).

2° Phnom-penh. Le remaniement du Musée a permis de mettre mieux en valeur les sculptures déjà réunies et de faire place à de nouvelles entrées, dont les principales sont : une statue de Harihara, provenant de Pràsàt Andèt, et plusieurs linteaux conservés à la pagode d'En Khmar, le tout acquis par l'obligeante entremise de M. Faure, résident de Kompong-thom, à qui le Musée doit également l'envoi d'une belle stèle et d'un remarquable bas-relief de Kŭk Rokà ; une statue de Çiva, trouvée dans les ruines de Bassac (province de Romduol) ; deux vieux buddhas de pierre trouvés à Son-tho, canton de Vinh-loi-hạ, province de Travinh, et envoyés au Musée, sur les instructions de M. le Gouverneur de la Cochinchine, par M. Gazano, administrateur de la province ; enfin les curieux bois sculptés de Phsar, qu'on avait dû jusqu'ici déposer provisoirement au Vat Prah Kèo et qui ont pu trouver place dans le nouvel arrangement. Les objets précieux (bijoux, bronzes, etc.) auparavant conservés dans les armoires de la Résidence Supérieure, ont été exposés sous vitrines avec toutes les mesures de protection requises. La toiture du bâtiment a été refaite par les soins du service des Travaux publics du Cambodge, en sorte que le Musée se présente maintenant aussi bien que le permet l'exiguïté des locaux dont il dispose.

3° Tourane. Le Musée cham n'a pu encore être installé : il le sera très prochainement.

Archives. — M. le Gouverneur Général a décidé en principe de créer un service des Archives générales de l'Indochine qui dépendrait de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Un projet d'organisation sera élaboré d'après les données de l'enquête préliminaire actuellement en cours.

Hanoi, le 10 juillet 1917.

30 novembre 1917.

Arrêté nommant M. Paul Boudet directeur des archives et bibliothèques de l'Indochine (*J. O.*, p. 1944).

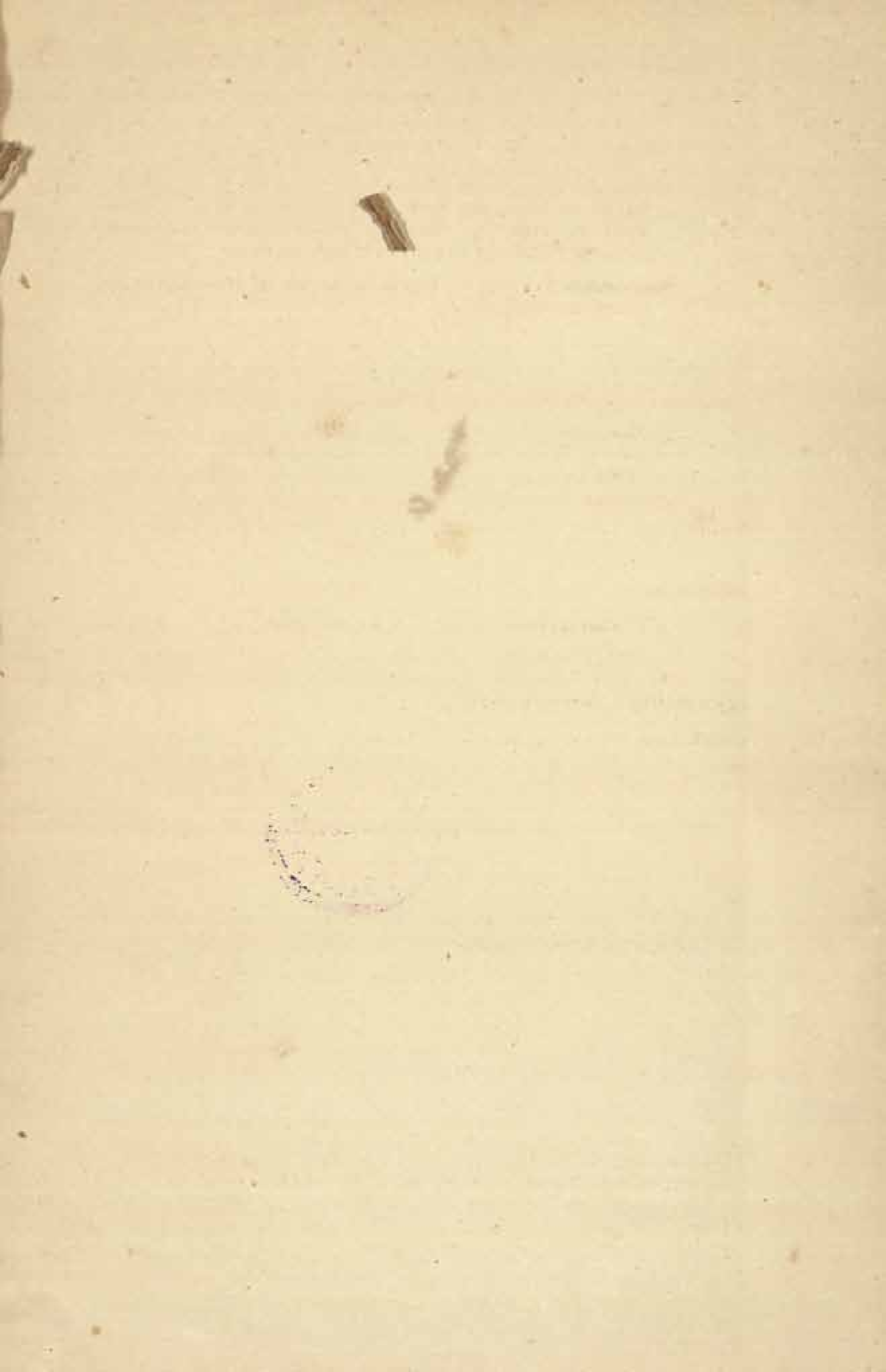
INDEX ALPHABÉTIQUE

Les chiffres romains renvoient au numéro, les chiffres arabes à la page.

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*.

TABLE DES MATIÈRES.








"A book that is shut is but a block"
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.
Please help us to keep the book clean and moving.
S. B., 148. N. DELHI.